

محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه

تأليف الدكتورة
صفاء عبد السلام على جعفر

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سويز - الازاريطة - ت ١٦٣ ٤٨٣٠
٣٨٧ ش قال السويس - ت ١٤٦ ٥٩٧٣



معاولة جريدة للقرلة

فريدريش نيتشه

معاولة جريدة لقرآن فريدریش نيتشه

تأليف

الدكتورة صفاء عبد السلام علي جعفر

١٩٩٩

المقرنة

لم تتعرض فلسفة فى تاريخ الفكر الفلسفى لسوء الفهم الذى تعرضت له فلسفة نيتشه، فاتهم بالالحاد والترويج لأيدولوجية النازية، ومهاجمة الديمقراطية والاشتراكية إلى غير ذلك من الاتهامات...، كما نالت فلسفته قدراً غير ضئيل من التشويه والتحريف على يد دعاة النازية والفاشية أو على يد من لم يتمكنوا من قراءتها قراءة صحيحة، ويمكن القول بأن الفلسفة الحديثة «لم نهضم بعد كل ما قدمه لها نيتشه، ليصبح تفسير المحتوى الميتافيزيقى لفكر فيلسوف إرادة القوة مهمة من مهام الفلسفة المعاصرة .

مرض نيتشه بزماته وحضارته، وحاول أن يعربهما من أفتعتهما الزائفة، واستطاع بالفعل أن يعرى حضارته، ويكشف عن العفن والفساد والانحلال والعدمية التى ففرت هاويتها المخيفة لتتردى فيها، وما أحوجننا إلى أن نقوم بمثل هذه المحاولة فى «عصرنا العدمى» الذى سيطرت عليه مفاهيم المادة والآلة والتقنية وغربت عنه شمس القيم الحقيقية .

ويمثل نيتشه صدعاً فى تاريخ «البشرية» على حد تعبير فيلسوف الحياة «لودفيج كلاجيس» فهو آخر العدميين، ورسالته تكشف عن تصدع عصره البرجوازى وتعرية وعيه الكاذب بأسره، وإلى تغيير ألواح قيمه التى فقدت قيمتها بعد أن تداعى عامود النظام الميتافيزيقى الذى كان يستند عليه .

إنه «فيلسوف الكارثة» عبر رمزياً عن الزلزلة القادمة التى ستبعتها «اشراقة الفجر الجديد» وتنبأ بأن الأزمة سوف تستأصل العناصر المتهالكة المتداعية، وتضطر العناصر الصحيحة إلى أن تعيد تقويم نظام القيم، وتبعث آراؤه قرناً أو مئة عام من رماذ العدمية التى لحقت بأوروبا، وتصبح العدمية مجرد «فترة استراحة» بين موت المثل القديمة وميلاد المثل الجديدة، تلك هى «فلسفة المطرقة» عند نيتشه تنوى أن تحطم كل ما أصابه العطب والفساد فى النفس الانسانية وعصر العدمية، كما تريد أن تعلق بالحياة وإزادة القوة عن طريق «انقلاب القيم»، فعلى القيم الجديدة أن تتكيف مع المثل التى لا تدين جذور الحياة أو فروعها، وعليها أن تحقق للإنسان السعادة فى «هذا العالم» الذى يتكرر بلا نهاية، ويعرف نيتشه أنه فى استخدامه الماهر لمطرقته إنما يخاطر بتحطيم الإنسانية جمعاء، وأنه يستعيد قراراً مخيفاً يقضى بالتحطيم بدلاً من التوسط، فخير لنا أن نهلك من أن نصبح فى «منتصف الطريق»، أنه صاحب الدعوة إلى

العودة إلى الذات الحققة، وإلى ضرورة العلو إلى وجودنا الدائى، والارتفاع فوق أمواج الأنا اليومية، ولقد نهنا إلى أولئك الذين يمكنهم أن يأخذوا بأيدينا على هذا الطريق الحتمى، أنهم «الفيلسوف» الذى يجسد تعميق الوعى، «والفنان» الذى يشكل الوجود الجديد و «القدیس» الذى ينجز التحول، وكلهم كامن فينا بالقوة، وأقرب إلينا مما نتصور .

وهو أيضاً صاحب الدعوة إلى «الإنسان الأعلى» أو «الإنسان المبدع» وإلى الإبداع كشرط لوجوده، إلى إبداع الذات الفردية والجمعية، وإبداع القيم الجديدة بعد أن فقدت كل القيم قيمتها، وإبداع الحياة بفضل إرادة القوة وإرادة المزيد من الحياة، إبداعها فى كل لحظة تتحول على يديه من لحظة عابرة إلى خلود، وما أحوجننا إلى أن نتشعلنا دعوته من مستنقع التفاهة والسأم والتكرار وتلاشى العلو الذى يغمر عصرنا وحضارتنا والإنسان فينا .

لقد شارك نيتشه فى تحويل الفكر الحديث من ميتافيزيقا العقل بعد موت هيكل إلى ميتافيزيقا الجسد والإرادة والدوافع، فأثر على تيارات عديدة من فلسفة الحياة إلى فلسفة الوجود إلى علم النفس الوجودى إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية إلى مدارس التحليل النفسى المختلفة؛ فهو «سيكولوجى» أراد أن يجعل من علم النفس طريقاً إلى المشكلات الأساسية الكبرى بحيث يصبح «سيد العالم»، وهو «فسولوجى» أراد أن يعرف «الفيزيس» فى الطبيعة وفى حياة الإنسان، وجسده، كما أنه «فيلولوجى» ضاق بمناهج فقهاء اللغات القديمة فى عصره، وتصور تفسيراتهم اللغوية المرهقة، وهو فى النهاية «مفكر ميتافيزيقى» وفيلسوف حضارة عدمية غارية، وأخرى مقبلة فى مستقبل يبشر به ويدعو إلى خلقه وإبداعه، ونحن ندعو معه إلى ذلك «النجر الجديد» و «النهار الجديد» الذى قد يزيح عن صدورنا ونفوسنا ظلال العصر وظلمه. ولقد تطورت آراؤه بعد وفاته على يد «فرويد» و «آدلر» و «يوجن» و «كلاجس» و «شينجلر» و «شيلر» و «هايدجر» و «ياسبرز» و «سارتر» و «توماس مان»، و «هرمان هسه»، وأيضاً على يد «ستيفان جتورج»، و «ريلكه»، و «برنارد شو»، و «شيلر»، و «أندريه مالرو»، وكثيراً ما عبر «فرويد» عن إعجابه بتعمق نيتشه فى معرفة الذات الإنسانية، وببصيرته النافذة فى علم النفس، كما اعترف «شينجلر» فى مقدمة كتابه: «أقول الغرب» بأنه يدين بما فيه لجيته ونيتشه، أما «هايدجر» فرأى أن نيتشه هو «آخر الميتافيزيقيين العظام»، ونقطة النهاية فى تطور الميتافيزيقا، بدءاً بأفلاطون، وأما «توماس مان» فقد رسم صورة بطل روايته «دكتور فارستوس» بطريقة تحمل ملامح من نيتشه، كما نظم

«ستيفان چثورج» قصيدتين عن نيتشه، وكتب البيركامى عنه مقالاً ومقطوعتين شعريتين .

أما بعد... فالبحث محاولة متواضعة تهدف إلى تحديد معنى «الترانسندنس» أو العلو عند فريدريش نيتشه، كما تهدف بصفة أساسية إلى قراءة الفيلسوف قراءة صحيحة تستبعد كل المفاهيم الخاطئة التي ألصقت بفكره.. فإذا كانت الميتافيزيقا - وهى من مباحث الفلسفة الأساسية - علواً أو ترانسندنس فهل اشتملت فلسفة نيتشه على فكرة العلو؟ أو بعبارة أخرى هل كان نيتشه أسيراً للميتافيزيقا فى الوقت الذى أعلن فيه رفضه الصريح لها ؟

أما التساؤلات التالية فهى التى تحدد طبيعة المشكلة العلمية موضوع البحث :

س ١ : إذا كانت المذاهب المعروفة فى تاريخ الفلسفة لا تنطبق تمام الانطباق على فلسفة نيتشه، فهل يمكننا العثور على تعريف «جامع مانع» لمذهب يستوعب فلسفته بأسرها؟

س ٢ : إذا لم يكن الإنسان الأعلى هو الإنسان الدارونى، ولا الوحش الأشقر الذى روجت له النازية والفاشية، وإذا لم تكن إرادة القوة هى إرادة المزيد من الحروب والدمار، وإذا لم يكن موت الاله اتهاماً صريحاً لنيتشه بالالحد - فما هى - إذن - القراءة الصحيحة لأفكار الإنسان الأعلى أو الديونيزيوسى وإرادة القوة وموت الاله ؟

س ٣ : هل يعد مصطلح العلو مصطلحاً حاضراً أم غائباً فى فلسفة نيتشه ؟

س ٤ : وإذا كان مصطلح العلو حاضراً فى فلسفة نيتشه، فهل هو حضور تقليدى يتفق مع المفاهيم التقليدية للعلو فى تاريخ الفلسفة الغربية ؟

س ٥ : ما هى السمات النوعية لفلسفة العلو عند نيتشه ؟

س ٦ : ما هى السمة العامة التى تفردت بها فلسفة العلو عند نيتشه ؟

ونحاول فى سياق البحث الاجابة على هذه التساؤلات، أما عن المنهج الذى أتبعنا خطواته فى هذا البحث فهو المنهج «التحليلى التركيبى التاريخى» ، حيث قمنا بتحليل الحكم المأثورة والجمال المنفصلة التى تميز بها أسلوب نيتشه - حينما تسنى لنا ذلك - بهدف اعادة تركيبها وتنسيقها فى صورة تسمح بقراءة معانى العلو من خلالها ثم استخدمنا المنهج التاريخى عند تتبع نمو الفكرة تدريجياً بدءاً بالمؤلفات المبكرة فالمتأخرة، فقمنا بتتبع صورة ديونيزيوس فى مؤلفاته المبكرة والمتأخرة، وكذا تتبعنا أفكار الإنسان الأعلى وإرادة القوة وموت الاله والعود الأبدى تبعاً زمنياً .

وفيما يلي عرض سريع لأبواب وفصول البحث :

يبدأ البحث بنبذة عن الفيلسوف، وفيها نستعرض وقائع حياته وأهم أحداث عصره، والمؤثرات التي أثرت على فلسفته، وننتهي من هذه النبذة إلى تحديد موقفه الفلسفي من خلال عرض سريع لمؤلفاته وأسلوبه ومذهبه الفلسفي .

أما الباب الأول فهو يقع تحت عنوان: «مصطلح العلو أو الترانسندنس - مناقشة لغوية وفلسفية» وهو يتكون من فصلين، يحدد الأول منهما الملامح العامة لمشكلة العلو، وذلك من خلال تعريف الأصل اللغوي والفلسفي للمصطلح، ومن خلال تحديد المفاهيم التقليدية للعلو في الفلسفة الغربية .

ويتناول الفصل الثاني بعض نماذج للعلو في تاريخ الفلسفة الغربية، ولا تخلو الفلسفة الإسلامية من معاني العلو أو الترانسندنس، بل يمكن قراءة مباحثها في ضوء العلو إلا أن المقام يضيق بنا عن أن نوليها حقها من الفحص والتأمل تاركين هذه المهمة للمتخصصين في هذا الفرع .

اقتصر البحث على قراءة معاني العلو لدى ست نماذج في تاريخ الفلسفة الغربية، وهذه النماذج تمثلت في فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلاطون وكاظم، وياسبرز، وهايدجر .

أما الباب الثاني فعنوانه «مفهوم العلو الإستطقي عند فريدريش نيتشه»، وينقسم إلى فصلين: الفصل الثالث وعنوانه: «تأثير شوبنهاور وفاجنر على المرحلة الرومانتيكية عند نيتشه»، وفيه نتناول تفصيلاً تأثير شوبنهاور وفاجنر على فلسفته سواء من الناحية الإيجابية أو السلبية، كما نحدد أسباب القطيعة مع فاجنر في ثلاثة أسباب: نفسية وصحية وأيديولوجية وهي أسباب أثرت أبلغ الأثر على فلسفة نيتشه .

أما الفصل الرابع وعنوانه «مفهوم العلو الإستطقي عند نيتشه»، فهو محاولة لقراءة معاني العلو الإستطقي في ضوء مؤلفه المبكر «ميلاد المأساة من روح الموسيقى» .

ولقد أثرنا الإبقاء على مصطلح الإستطقي Aesthetics بدلاً من ترجمته إلى علم الجمال، وذلك لدلالة هذا المصطلح في أصله اليوناني aisteticos على الإدراك الحسي ثم أطلقت على الإدراك الخاص بشعور الجمال كما نراه في الطبيعة وآيات الفنون، ويتفق هذا المعنى مع ما يقصده نيتشه من كلمة «استطيقا»، وذلك لصلته الوثيقة بالرمز «الديونيزيوسي» الذي لعب دوراً هاماً في فلسفة الفن عند نيتشه وفي ميتافيزيقاه. ونعالج في هذا الفصل موضوع الثنائية الأبولوجية والديونيزيوسية، وصلتها

الوثيقة بتطور الفن ثم تناولنا بالشرح ظاهرتي الحلم والنشوة لتحديد موضع العلو الاستطقي فيهما.

وتناولنا أيضاً علاقة نشأة المأساة وموت المأساة بحضور العلو الاستطقي وغيابه في هذا المؤلف. وألقينا الضوء على مفهوم الموسيقى الديونيزيوسية ودورها في إعادة ميلاد المأساة والحضارة الألمانية من وجهة نظر نيتشه، ونختتم هذا الفصل بتحديد مفهوم نيتشه للأسطورة المأسوية ثم بعرض صورتى «ديونيزيوس» فى مؤلفات نيتشه المبكرة والمتأخرة، وتحديد دلالة هاتين الصورتين .

أما الباب الثالث فعنوانه «العلو فى فكرتى الإنسان الأعلى وإرادة القوة» وهو من الموضوعات المحورية فى البحث، وينقسم إلى فصلين: الفصل الخامس ويعالج «موضوع العلو فى فكرة الإنسان الأعلى»، ونحاول فيه أن نقدم قراءة صحيحة لفكرة الإنسان الأعلى، وذلك باستبعاد المفاهيم الخاطئة عن فكرة الإنسان الأعلى بواسطة عملية النفى ولما كان الإنسان الأعلى فكرة لم تتحقق بعد، فلقد أثرنا أن نستعرض بعض النماذج التقريبية لهذه الفكرة، وتمثلت هذه النماذج فى المزددين العظام، والأرواح الحرة، والعظيم والتبيل وبعض نماذج من التاريخ من أمثال جيته ونابليون وقصر بورجيا، وقمنا بوصف «ظهور الإنسان الأعلى» وكيف أنه من الممكن أن يتم عن طريق الاستيلاد، ويرتبط هذا الظهور بمفاهيم الحب والزواج والصدقة عند نيتشه، كما يتعلق بفكرة موت الآلهة وتحولات العقل الثلاثة، ويتجلى هذا الظهور فى صورة المبدع أو المتفرد، وأيضاً فى صورة الإنسان الديونيزيوسى .

وتناولنا أيضاً معنى العلو الميتافيزيقى فى فكرة الإنسان الأعلى بالشرح والتوضيح ثم أشرنا إلى تفسير كل من ياسبرز وهایدجر لهذه الفكرة، وأخيراً أوضحنا كيف أصبحت هذه الفكرة «موضة»، فكان لها أكبر الأثر فى مجالات الأدب والفلسفة والفن، وأخيراً انتهيناه إلى تحديد معانى العلو فى فكرة الإنسان الأعلى .

ويقع الفصل السادس تحت عنوان «العلو فى فكرة إرادة القوة»، ولقد حاولنا فيه أن نقرأ فكرة إرادة القوة قراءة صحيحة تستبعد المعانى التى أساءت إلى فهم فكر الفيلسوف إلى يومنا هذا، كما حددنا معنى إرادة القوة من خلال عملية النفى، فاستعرضنا بهذا الصدد نقد نيتشه لكل من شوبنهاور وداروين وسبنسر، وتناولنا بالشرح إرادة القوة فى مجالات المعرفة والطبيعة، والمجتمع، والفن وعلم النفس والميتافيزيقا، واتهيناه من ذلك إلى تحديد معانى العلو فى فكرة إرادة القوة .

أما الباب الرابع والأخير فعنوانه «العلو في فكرتي موت الإله والعود الأبدى للشبيه»، ويتكون من فصلين: الفصل السابع وعنوانه «العلو في فكرة موت الآله»، وفيه نبين حقيقة موقف نيتشه من المسيحية في ضوء مؤلفه «خصم المسيح»، كما تلقى الضوء على نقد نيتشه للإيمان المسيحي، وعلى تفسير ياسبرز لموقف نيتشه من المسيحية، كما نتناول بالشرح معاني العلو في فكرة موت الآله، وهي معان تدور حول فكرة حضور العلو أو غيابه، وينتهي هذا الفصل بعرض لقراءة ياسبرز لفكرة موت الآله عند نيتشه .

أما الفصل الثامن والأخير فعنوانه «العلو في فكرة العود الأبدى للشبيه، وفيه نبحث عن أصل فكرة العلو الأبدى في الفلسفة الهندية واليونانية، ثم نتناولها بالشرح والتفصيل عند نيتشه، فنحدد مضمونها ونلقى الضوء على محاولة اثباتها بصورة علمية، وعلى مواءمتها للحرية والضرورة على حد سواء، كما نقوم بتتبع نموها التدريجي في مؤلفات نيتشه المختلفة، ونقدم تحليلاً للمضمون الميتافيزيقي لعبارة «العود الأبدى للشبيه» في كل لحظة «من خلال شرح معاني الأبدية والشبيه واللحظة»، ونختتم هذا الفصل بتوضيح علاقة فكرة العود بأفكار نيتشه الأخرى: موت الآله - الإنسان الأعلى أو الإنسان الديونيزيوسي - إرادة القوة، وننتهي من ذلك إلى تحديد معنى العلو في فكرة العود الأبدى .

ثم نعرض في الخاتمة أهم نتائج البحث التي أمكننا التوصل إليها .

وأما عن الصعوبات التي واجهت هذا البحث فلقد تمثلت في «مشكلة نصوص الفيلسوف»، وهي النصوص المجنحة المتوهجة بنار الغضب أو النشوة تحير كل من يحاول الاقتراب منها، فكان الوقوف منها موقفاً موضوعياً يقتضيه التحليل العلمي، وكانت وقاية أنفسنا من خطر الانجذاب لسحرها والانجراف مع حماسها وجموحها من أصعب الأمور. هذا من جانب، ومن جانب آخر، تشعبت الآراء حول الفيلسوف وتشابكت وتعددت عنه المراجع وتصارعت حوله الأفكار والأقلام فكانت قراءته ضرباً من المخاطرة ومن السباحة ضد التيار .

نسأل الله تعالى أن يهدينا سواء السبيل، وأن يسدد خطانا ..

«والله ولي التوفيق»

«مرغل»

”نبذة عن الفيلسوف فريدريش نيتشه“

أولاً - تمهيد عن وقائع حياته .

ذهب فريق من الباحثين إلى أنه يمكن تفسير فلسفة نيتشه على أنها رد فعل لطفولته واعتراض على بعض ملاساتها وظروفها، فإلى أى حد أثرت طفولة الفيلسوف وعصره على آرائه^(١) ؟ سنحاول الأجابة على هذا التساؤلات خلال السطور التالية ..

ولد نيتشه فى الخامس عشر من شهر أكتوبر عام ١٨٤٤ م فى رويكن^(٢) «بمقاطعة زاكسن»، وهو ابن لأحد القساوسة البروتستانت^(٣)، وكانت أجراس الكنائس تدق دقاتها العميقة فى يوم مولده احتفالاً بعيد ميلاد ملك بروسيا «فريدريش فلهلم الرابع» الذى سمي المولود الجديد باسمه تيمناً بذلك الأسم^(٤)، وفيما بعد أسقط نيتشه اسم فيلهلم^(٥) .

عرف نيتشه باسم «فريتس» Fritz، وكان له شقيقان، أحدهما «اليزابث» وقد لعبت دوراً حاسماً فى حياته، وولدت فى سنة ١٨٤٦، والآخر هو جوزيف ولد فى سنة ١٨٤٨، ولكن وافته المنية بعد عامين من وفاة الوالد^(٦)، ففى نهاية أغسطس عام ١٨٤٨ توفى والد نيتشه أثر إصابته بشلل فى المخ^(٧) بعد سقوطه من أعلى سلم حجرى^(٨)، وأصابته إصابة بالغة فى رأسه، وعلى ذلك فلم يكن مرض الوالد وراثياً، ولا توجد أسباب وراثية خلقية لمرض نيتشه^(٩) الأخير، ولقد توفى الوالد ولما يتم نيتشه عامه الخامس مما جعله يرسم له صورة أسطورية اتضحت فيما بعد فى كتابه «هوذا الإنسان» .

(1) Kaufmann, Walter : " Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist", Princeton University Press, 4th ed., U.S.A., 1959, P.30.

(٢) رويكن Roecken بلدة صغيرة بالقرب من ليبشج .

(3) Sauer Ernst Friedrich : "Deutsche Philosophen Von Eckhart bis Heidegger Einführung, Kritik und Vor-schläge", Göttingen, Germany, 1968, P.10.

(٤) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ٥١، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥، ص ٤٩ .

(5) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher..", P.30 .

(6) Frenzel, Ivo: "Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten", Rowohlt Taschenbuch, Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1966, P.10 .

(7) Gehirnerweichung.

(8) Stern, J. P.: "Nietzsche", William Collins Sons & Co . Ltd., Glasgow, Great Britain, 1978, P. 27 .

(9) Sander L. Gilman, Ingeborg Reichenbach: Begegnungen mit Nietzsche", Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn; Hannover, 1981, P. 671 .

اهتم نيتشه منذ الصغر بالبحث عن أصوله وأجداده حريصاً على أن يلحق سبه بنبلاء بولنديين، ولم تسعفه وثيقة واحدة لتأييد ما يحرص عليه، إلا أنه أخذ نفسه منذ البدء بما تفرضه النبالة على أصحابها من تبعات أخلاقية، ولقد اتسمت نبالة آل نيتشه أونيتسكى فى صيغتها البولندية بصفة الصراحة وبغض الكذب، وكانت صفة الصراحة وحب الحقيقة من أميز صفاته فى حياته وفى فكره، وظل طوال حياته مملؤاً بحبه للحقيقة حباً عنيفاً يكاد يصل إلى حد الإيلام والتعذيب^(١).

وأسرة نيتسكى هذه هم قوم شديدو المراس من الأشراف والمحاربين والسادة «الأعلى» قدموا ألمانيا من بلاد جون سبيسكى، وهو اسم أسرة من أنصاف الهة الأولب، لكن نيتشه نفسه كان فرعاً واهناً من هذه الشجرة العاتية، إذ ورث عن أبيه جسماً واهناً، واضطراباً عصبياً، وعينين ضعيفتين، وصداً ودواراً^(٢). كما ورث عنه ميولاً أنكرها بعد أن تأثر بها، وناضل كل النضال من أجل الخلاص منها، وميولاً لازمتة طوال حياته واستمر عليها، أما عن الميول التى ورثها ثم أنكرها فهى نزعة أبيه الدينية العميقة وهو القسيس التقى الورع، ولم يكن أبوه هو أول قسيس فى آل نيتشه بل هناك الكثير من أجداده من ناحية الأب والأم قساوسة ورجال دين، ولقد تأثر نيتشه بهذه النزعة الدينية تأثراً عميقاً حتى كان يسمى فى المدرسة «بالقسيس الصغير» وكان يطعم فى صغره إلى أن يصير قسيساً فى المستقبل، كما أنه ظل متأثراً بهذه النزعة طوال حياته حتى بعد هجومه العنيف على المسيحية.

ومن هذه الميول أيضاً «روح الشفقة» التى حاول أن يقضى عليها لما وجد فيها من خطر كبير، يقول بهذا الصدد: «.. هذه الشفقة نتيجة سيئة من نتائج طبيعة والدى الشاذة، وهو الذى كان كل من عرفوه يضعونه فى صفوف «الملائكة» قبل أن يضعوه فى صفوف بنى الإنسان، كما ورث عن أبيه حبه للموسيقى وهو الحب الذى لازمه حتى فى السنوات التى كانا مصابا فيها بالجنون^(٣).

وأهم ما ورثه عن أبيه هو أسلوبه العام فى التفكير، يقول نيتشه: «.. ويستطيع الإنسان أن يعرف أبناء القساوسة البروتستانتيين والمعلمين من لهجة التوكيد الساذجة التى يتحدثون بها، وهم العلماء، عن نظريتهم كأنها ثابتة مقدماً، ما داموا قد عرضوها فى حماسة وحرارة صادرة من أعماق قلوبهم. فهم قد تعودوا بطبيعتهم أن

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٢٧ - ٢٨ .

(٢) هنرى توماس ، «دانالى توماس» : تراجم حية لأعلام الفلسفة الغربية، ترجمة محمد بدران وعثمان نويه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٣٢٨ .

(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٣١ - ٣٣ .

يعتقد الناس فيما يقولونه.. لأن هذا كان جزءاً من صناعة آبائهم!، فهو حينما يتحدث عن أبناء القساوسة البروتستانتين فإنما يتحدث عن نفسه وطريقته في التفكير هذا ما ورثه نيتشه عن الأب أو عن العنصر السلافي البولندي، أما عن العنصر الجرمانى في تكوينه، فلقد جاءه عن طريق الأم «فرنسيسكا ايلر»، ومن والده أبيه الألمانية الأصل، وإذا كان نيتشه قد ورث عن أبيه مثاليته، فلقد ورث عن أجداده لأمه إحساساً بالواقع، وروحاً من الشك بإزاء الحوادث الإنسانية، وانغمس هاتان النزعتان المتعارضتان روح التناقض التي لازمتها في حياته، وجعلت فكره متوتراً كل التوتر، يقول نيتشه في خطاب أرسله إلى أخته: «إن طابع أسرتنا هو الجمع بين الأضداد»^(١).

وأما عن دراسته، فلقد تلقى تعليماً ثانوياً ممتازاً في مدرسة «بفورتا» Pforta القريبة من ناومبرج^(٢)، وكانت مدرسة ملحقة بأحد الأديرة^(٣)، وفي أكتوبر عام ١٨٦٤ بدأ في دراسة اللاهوت في بون، كما بدأ في نفس الآونة في دراسة الفيلولوجيا الكلاسيكية على كل من ريتشل وبان، وتضمنت المحاضرات اللاهوتية نقداً عنيفاً للعهد الجديد مما بذر في نفسه أول بذور الشك فيما يتعلق بالمعتقد المسيحي، وفي العام التالي صمم على الإنصراف عن دراسة اللاهوت، مفضلاً عليه دراسة الفيلولوجيا الكلاسيكية^(٤).

أحسن نيتشه في تلك الآونة بأزمة عنيفة، وأدرك أن له رسالة كبرى في الحياة لا بد أن يعد عدته لها، فكان يشعر شعوراً قوياً بأن حياته في حاجة إلى إنقلاب، وبأن القدر قد اختار له مصيراً لا مفر منه، وتمثلت المظاهر الخارجية لهذه الأزمة الروحية في خطابه الحاد اللهجة الذي أرسله إلى جمعية «فرنكونيا» معلناً استقلاله عنها، وكانت مكونة من زملائه الطلاب في جامعة بون^(٥).

ومن أصدقائه في تلك الفترة باول دويسن Paul Deussen الذي اشتهر فيما بعد كأحد المترجمين البارزين والشارحين للفلسفة الهندية، وهو يتفق مع نيتشه في إعجابه بفلسفة شوبنهاور^(٦).

(١) المرجع السابق، ص ٣٣ - ٣٥.

(2) Ries, Wiebrecht: "Friedrich Nietzsche, Wie die Wahre welt" Endlich Zum Fabel wurde", Schlütersche Verlagsanstalt Hannover, 1977, p. 9.

(٣) عبد الرحمن بدوي: «نيتشه»، ص: ٥١.

(4) Ries, w.: "F. Nietzsche, wie die wahre welt..", p. 9.

(٥) عبد الرحمن بدوي: «نيتشه»، ص ٥٣.

(6) Kaufmann, w.: Nietzsche, Philosoph, Psychologist Antichrist", p. 30.

وفى عام ١٨٦٥ ثارت مناظرة شديدة بين ريتشل وبيان حول إحدى المسائل الفيلولوجية، مما اضطر معه ريتشل إلى مغادرة جامعة بون إلى جامعة ليبستج، وكان نيتشه معجباً باستاذة ريتشل كل الإعجاب فتبعه إلى جامعة ليبستج^(١)، وظل فى الجامعة مدة أربع سنوات تخللتها فترة خدمة عسكرية انتهت بحادثة، واختير فى نفس العام الذى أنهى فيه دراسته الجامعية أستاذاً لفقه اللغة فى جامعة بازل، وذلك بعد توصية من أستاذه ريتشل الذى وصفه لدى المسئولين هناك بأنه «نابعة»^(٢).

وكان عمل نيتشه كأستاذ للفيلولوجيا الكلاسيكية فى جامعة بازل بمثابة مفاجأة له، إذ أنه لم يحصل بعد على درجة الدكتوراه التى تؤهله لهذا المنصب، ولم ينشر سوى بعض أبحاث فيلولوجية^(٣)، وسرعان ما شعر بالنفور من وظيفته الجديدة، وصاحب ذلك شعور قوى برسالته على أنها رسالة تربية تهدف إلى تثقيف الأمة الألمانية تثقيفاً علمياً وأخلاقياً^(٤).

وأما عن أصدقائه^(٥) فعنهم أوفريك، ولقد ظل نيتشه حريصاً على علاقته به حتى بعد أن ترك بازل ورحل عنها، وكان أوفريك أستاذاً لتاريخ الكنيسة، وكان اهتمامه منصباً على العهد الجديد وآباء الكنيسة الأوائل، ويمكن القول بأن الدور الذى لعبه أوفريك فى حياة نيتشه كإنسان يفوق بكثير ذلك الدور الذى لعبه كباحث^(٦).

ثانياً - عصره :

«أجل. أنى لأعلم من أنا، ومن أين نشأت
أنا كاللهيب النهم ،
أحترق، وأكل نفسى
نور: كل ما أمسكه ،
ورماد: كل ما أتركه
أجل. إنى لهيب حقاً» .

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٥٤ .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، دار المعارف، ١٩٥٦، ص : ١٧٠ .

(3) Ries, w.: "Nietzsche, wie die wahre welt..", p. 14 .

(4) Stern, J. P.: "Nietzsche", p. 29 .

(٥) فى عام ١٨٦٤ تعرف نيتشه على «بول ريه» وهو كاتب فى علم النفس، وفى عام ١٨٧٥ عقد صداقته مع «بيتر جاست أو هاينريش كوزيلتز» وهو موسيقى شاب تكشف خطابات نيتشه إليه عن كبير من مشاعره وأفكاره .

(6) Kaufmann, w · "Nietzsche, Philosoph..", pp. 36-37 .

يقول نيتشه معتقداً أنه بفلسفته قد قسم العالم إلى قسمين، وبه سيبدأ العالم تاريخاً جديداً: «لعلنى حادث حاسم فاصل بين ألف سنة .. إن مكاتنى الفلسفية مكانة مستقلة كل الاستقلال على الرغم من شعورى بأنى وريث آلاف من السنين إن أوروبا الحاضرة لا تعرف مطلقاً أبه أحداث هائلة يدور حولها وجودى كله، ولا بأية عجلة من المشاكل قد ارتبطت - كما لا تعرف أن كارثة عظمى تتهاى للحدث أنا باعشها.. أنا أعرف مصيرى، فإن إسمى سيقترن به يوماً من الأيام ذكرى شىء هائل، ذكرى أزمة لم يكن لها من قبل مثيل على ظهر الأرض، واصطدام عميق كل العمق بين الضمائر والعقول بعضها ببعض» (١) .

لقد أثار نيتشه - كما قال - أكبر ثورة حدثت فى التاريخ، وسجل من بعد موته يوماً لا يقسم فيه التاريخ إلى ق. م، ب. م أى قبل المسيح وبعد المسيح، بل سيتحدث التاريخ عن ق. ن، ب. ن أى القرون المظلمة قبل نيتشه، وقرون النور بعد نيتشه، فهو الذى يقول: «الذين لا يطيقون فلسفتى فهم فى الهالكين، ومن يرونها أعظم النعم، فإن ييدهم مصير العالم» (٢) .

يرى ياسبرز أن تفكير نيتشه يرتبط بعصره تماماً، بل ويرتبط بلحظة بعينها فى ذلك العصر، ولا يمكن فهم تلك اللحظة الحرجة إلا من خلال فكره (٣)، كما يرى أن مشكلة نيتشه تنحصر فى تمثل عصره تماماً وذلك حتى يتسنى له التغلب عليه، مثله فى ذلك مثل واقعى يتوفر لديه شعور أصيل بعمق الحقيقة (٤) .

كما ذهب ياسبرز إلى أن نيتشه قد عبر عن الموقف التاريخى لعصره بعبارة «موت الآله» وأنه قد أبرز فيها عدمية العصر، ومع ذلك فلقد ظل حتى النهاية يعرف أهمية ما فقد من قيم، ولم يتخل عن القيم الإنسانية وإرادة جوهر الوجود (٥) .

خص نيتشه عصره بمكان فسيح فى مؤلفاته، وبخاصة فى «إرادة القوة»، فنقده أعنف النقد، بل كانت فلسفته كلها حملة شعواء على قرنه وعصره، وكلما انتهى

(-) تحققت نبوة نيتشه هذه فى الحرب العالمية الثانية .

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ١٢٤ - ١٢٥ .

(٢) هنرى توماس : «تراجم حية لأعلام الفلسفة الغربية»، ص ص : ٣٥١ - ٣٥٢ .

(3) Jaspers, Karl : "Reason and Existenz", Trans. by. William Earle, London, 1956, p. 26 .

(4) Ibid., p. 29 .

(5) Ibid., p. 30

من حمله استعداد لمواجهة الأخرى، يقول بهذا الصدد: «الإطاحة بالأصنام (وهو الاسم الذى أطلقه على المثل) يمثل طبيعة مهمتى.. إن كذبة المثل أو النموذج تمثل لعنة على الحقيقة، وعن طريقها أصبحت غرائز الإنسان الأساسية مزيفة»^(١).. رسالتى هى إعداد الإنسانية من أجل لحظة بعينها تمثل أقصى مراحل الوعي بالذات.. لحظة الظهيرة العظمى^(٢).. ومن يستطيع أن يتنفس من هواء كتاباتى، يمكنه أن يعرف أنه هواء الأعالي»^(٣).

يتضح مما سبق أن الطابع الرئيسى لطبيعة نيتشه هو «الامتياز الخارق» المتلى شعوراً بذاته، المتفانى فى الإخلاص لرسالته، وأن هذا الإمتلاء يحمله على الإستقلال المطلق والجرأة البالغة^(٤)، كما يحمله على تحديد مستقبل الإنسانية عن طريق السؤال عن مصدر القيم الأخلاقية، وإعادة تقويم كل القيم^(٥)، وما أشد حاجتنا إلى الثورة الروحية على ما ألفناه من قيم، وما اصطلح عليه من أوضاع، فنحل محل النظرة القديمة فى الوجود نظرة أخرى تعبر عن كل مطامحنا نحو العلاء، ولعل صورة فكر نيتشه بما فيها من عنف وقسوة، وخصب وحياة، إنما تحمل فى طياتها القدرة على انتشار إنسان القرن العشرين إلى حيث نور الفكر الحر، والنظر الصحيح للأشياء، والخلق والإبداع المستمر^(٦). أفرط القرن الثامن عشر أو «عصر التنوير» فى التفاؤل والإيمان بقدرة العقل على التحرر من كل ما ورثه من عبودية فكرية، وجاء رد الفعل فى القرن التاسع عشر فى صورة «المذهب أو الحركة الرومانتيكية» وهى حركة تعارض حركة التنوير، وبدأت فى «ألمانيا» بسبب ظروفها السياسية والفكرية آنذاك، حيث كانت ضعيفة سياسياً، ومزقة فيما بينها إلى دويلات كثيرة، فأصبحت تعزى نفسها بالماضى، وترفع من شأنه، حيث كان الشعب الألمانى وحدة واحدة فى عهد الإمبراطورية الجرمانية، ومن هنا ظهرت العناية بالتاريخ. أما من الناحية الفكرية، فلقد وصلت حركة التنوير إلى أوجها على يد كانط، وبدأت فى ألمانيا الهبوط فى

(1) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", Trans. by Clifton P. Fadiman, The Modern Library, Random House, New York, 1965, p. 812.

(2) Ibid., p. 887.

(3) Ibid., p. 812.

(٤) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص: ١١٧.

(5) Nietzsche, E.: "Ecco Homo", p. 887.

(٦) عبد الرحمن بدوى . «نيتشه»، المقدمة.

اتجاه مضاد^(١) لإتجاه صعودها فى صورة «الحركة الرومانتيكية»، ثم امتدت الحركة من ألمانيا إلى سائر أوربا .

وإذا أمكننا أن نصف نيتشه فىلسوف القرن التاسع عشر بأنه «لا عقلى» فذلك لأن الحملة على العقل كانت فى وقت ما مظهراً من مظاهر التحرر الفكرى، فكان العقل مبدأ مضاداً للحياة يحمل على الطبيعة الإنسانية، ويحارب الواقع، حيث ظن أن: للعقل مبادئه الثابتة التى ينبغى أن يخضع لها الواقع فى الفترة الكلاسيكية، كما أعتبر قوة تعلو على هذه الحياة وترسم لها خطتها مقدماً .

أما النزعات الرومانتيكية فى مظاهرها المختلفة - ومن بينها تفكير نيتشه فى إتجاهه إلى اللامعقول - قد أدت إلى البشرية - بالنسبة إلى عصرها خدمات جليلة، إذ ساعدت على تقويض صرح العقل بمعناه القديم؛ فلم يعد العقل قوة مضادة للطبيعة أو تعلو على الواقع، وإنما أصبح تعبيراً منظماً عن الإيقاع المنتظم للطبيعة والواقع .

وأما عن نزعة نيتشه الفردية وتمجيده الأرسقراطية فليس ذلك سوى تعبير عن الضيق بالأحوال السائدة، والهرب من الأوضاع الباطلة، فاللامعقول والفردية عند نيتشه نتاج للعصر الذى عاش فيه^(٢) .

وإذا لمسنا فى كتابات نيتشه نفوراً من عصره، وبحثاً عن المثل العليا فى العصور الماضية البعيدة؛ فذلك لأن الصورة المنفرة التى رسمها عصره فى أذهان مفكره قد أرغمته على التحليق بفكره بعيداً عنه؛ ولأن مطرقته التى هدم بها أصنام العصر خير معبر عن صيحة الاحتجاج الأولى اللازمة لكل تطور عقلى سليم^(٣) .

ويمكننا أن نوجز خصائص الحركة الرومانتيكية فى العناصر التالية :

١ - بينما تقول حركة التنوير بالفردية والذاتية، وتحل الإنسان من التقاليد الموروثة، جعلت الحركة الرومانتيكية من الإنسان كتلة من الماضى مرتبطة بمكان وزمان معين .

٢ - قضى أصحاب التنوير على كل آثار العصور الوسطى، أما أصحاب الحركة

(١) المرجع السابق، ص ١٣٥ - ١٣٧ .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ٨ - ١٠ .

(٣) المرجع السابق، ص ١١ .

الرومانتيكية، فيقدسون العصور الوسطى ويعدون لها أرقى العصور الإنسانية، وأقربها إلى تحقيق مثلهم، وظهر ذلك بوضوح عند نيتشه في إعجابه وولعه بالحضارة اليونانية .

٣ - أصحاب التنوير لا يجدون الله إلا إذا وصلوا إلى الأخلاق فحسب (كانط) ؛ أما أصحاب الحركة الرومانتيكية فيجدون الطبيعة كلها كائناً عضوياً سرت فيه روح الله .

٤ - لا يفصل أصحاب الحركة الرومانتيكية بين عالم التجربة وعالم العقل المجرد كما فعل أصحاب التنوير .

٥ - فى الاقتصاد: حملوا على مذهب آدم سميث، وطالبوا بوضع الحياة الاقتصادية فى يد الدولة، وإرجاع نظام النقابات الذى ساد العصور الوسطى .

٦ - فى الفن والأدب : اندفع الشعراء والفنانون هاربين من الواقع، وصوروا نوعاً آخر من الحياة اشترك فى صنعه الخيال والماضى بصفة عامة .

٧ - فى التاريخ والقانون : نجحت الحركة الرومانتيكية على يد المؤرخ الألمانى الشهير «نيبور»، وفى ميدان القانون على يد «سافيني»: المشرع الألمانى الذى وضع أسس التشريع الحديث فى ألمانيا .

أخفقت الحركة الرومانتيكية بسبب وجود حركة أخرى لم تستطع التأثير عليها وهى «حركة الوضعية»، وهى ذلك المذهب الذى يقصر بحثه على ما هو واقعى تعطيه التجربة، وهو مذهب واقعى، مادى، موضوعى، ومواده هى الظواهر، ولا يؤمن بوجود شيء وراء ما نشاهده من ظواهر فى الواقع .

ومما ساعد على سيطرة هذا المذهب فى نصف القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين تقدم الآله تقدماً هائلاً مما أثر على جوانب الحياة سياسياً، واقتصادياً، وفكرياً، واجتماعياً، فوثبت العلوم الطبيعية بقوة، وقامت الرأسمالية، وزاد التعداد السكانى زيادة كبيرة^(١) .

وتعد الوضعية والآلية مظهرين لشيء واحد هو العقل العلمى الواقعى؛ فالوضعية هى التعبير النظرى، والآلية هى التعبير العملى عن هذا العقل، ولقد أفضت الوضعية

(١) المرجع السابق، ص ص ١٣٧ - ١٣٩ .

إلى المادية الصرفة، ونجم عنها نظرية المادية التاريخية التي نادى بها ماركس حيث رأى أن الظواهر الإنسانية بأسرها من نتاج العوامل الاقتصادية أى المادية وحدها .

إختل التوازن بين التيارين المتعارضين الرومانتيكية والوضعية؛ حيث نمت الآلية نمواً عظيماً، ولم تجاريها المذاهب الروحية، وكان لا بد من وقوع كارثة هائلة، وكانت الحرب العالمية الأولى .

وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وصلت المدنية إلى حالة من الشك والانحلال، فلم يجد الناس بعد معنى للحياة وغاية من الوجود، وشعوراً بأنهم قد صدموا فى كل القيم التى اعتنقوها، وينتهى ذلك «بالروح الإنكارية» أو «العدمية»، وهى إنكار مطلق لكل القيم .

وصف نيتشه هذه الروح الإنكارية وصفاً دقيقاً، وأوضح أغراضها، ثم حمل عليها حملة شعواء، فبين عللها، وكيف تعالج، وشخص داءها، ورأى أن العدمية فى أوروبا قد بدأت وأنها ستسود القرنين التاليين كضرورة من ضرورات تطور الحضارات^(١) .

يرى نيتشه أن العدمية تعنى أن «القيم العليا» لم تعد قيما بعد، وأنه لم تعد هناك غاية من الوجود، فكل شىء مضطرب مزعزع، والطريق الذى نسير فيه زاجر بالأخطار، وتنشأ ثلاثة أحوال نفسية عن العدمية :

أ () الاعتقاد بأن للوجود غاية ومعنى معيناً .

ب () الاعتقاد بأن للوجود وحدة تامة ونظماً .

ج () الحكم بأن الوجود فى الدنيا باطل، وأن هذه الحياة أوهام وخسران، فيسمى المرء وراء عالم آخر يعده العالم الحقيقى، ويكون أمام أحد سبيلين: أن يطرح العالم الآخر وراء ظهره بوصفه خرافة، أو ينكر الوجود الواقعى فينكر نفسه، وينكر الحياة، وفى السبيل الأول ينكر كل القيم، وفى الثانى ينكر قيمة الحياة .

وصلت أوروبا فى أواخر القرن التاسع عشر إلى حالة الإنكار المطلق هذه، وكان التشاؤم وانكار الحياة هما الطابع الغالب على التفكير والنظرة إلى الوجود، يقول نيتشه تبريراً لذلك: «... إلا أن كل نمو كبير يستدعى معه تحللاً هائلاً، وفناءً، والألم وأعراض الانحطاط هى من مستلزمات عبور التقدم الهائل الخطير، وكل

(١) المرجع السابق، ص ١٤١ - ١٥٣ .

حركة قوية خفية من حركات الإنسانية تأتى معها بحركة انكارية، وأن ظهور التشاؤم فى العالم فى أشد صوره، وهو العدمية، لهو دليل على نمو جوهرى حاسم، والعلامة على الانتقال إلى أحوال وأطوار جديدة فى الوجود» (١) .

* * *

ثالثاً - مؤثرات (٢) علي فلسفة نيتشه :

أ (دور المرأة :

لنيتشه أسطورة حاول مبدعوها أن يصوروه فيها فى صورة المارد الهائل فى ميدان الفكر، ومنهم من صور هذه الصورة بألوان زاهية وأول هؤلاء أخته «اليزابيث» ، ومنهم من جعل ألوانها باهتة شاحبة كما فعل صديقه فرانتس أوفريك، وأما أحسن صورة وأكملها فهى تلك التى عرضتها لواندرياس سالوميه (٣) .

أما عن «اليزابيث» ، فقد لعبت دوراً مصيرياً فى حياة نيتشه وبعد مماته؛ إذ حصلت على حق التصرف فى مؤلفاته بعد مرضه الأخير، وأعدتها للنشر بدون تردد وكذلك بدون فهم . ، كما تمكنت من الحصول على خطابات أرسلها نيتشه إلى آخرين فكتمت أمر بعضها، ودونت البعض الآخر على أنه من الخطابات التى أرسلها نيتشه إليها، وكانت «تمحو أحياناً العنوان والتوقيع من النسخة الأصلية» (٤) .

تولت اليزابيث بعد وفاة الأم فى عام ١٨٩٧ رعاية نيتشه فى فايمار، وبدأت منذ ذلك الحين فى جمع مؤلفاته، ومخطوطاته، وملحوظاته بهدف نشر الأسطورة (٥) .

أصبح نيتشه أسطورة قبل وفاته عام ١٩٠٠ ، وبدأت الأسطورة فى الانتشار بعد مرضه الأخير بفترة وجيزة فى يناير سنة ١٨٨٩ ، ولعبت اليزابيث دوراً أساسياً فى ترويجها، حتى أنها صادفت قبولاً فى ذلك الحين وحتى يومنا هذا (٦) .

(١) المرجع السابق : ص ١٥٦ - ١٦٠ .

(٢) سفرد الفصل الثالث لبيان تأثير كل من شوبنهاور وفاجنر على المرحلة الرومانتيكية عند نيتشه .

(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» ، ص ٣٨ - ٤٠ .

(4) Ency. Britannica: "Nietzsche", Vol. 16, William Benton, Publisher, U. S. A., 1964, p 434 .

(5) Frenzel, Ivo: "Nietzsche", p. 132 .

(6) Kaufmann, W.: Nietzsche, Philosopher, Psychologist.. "p 16 .

انتقد أحد الباحثين^(١) في أدب جيته موقف اليزابيث من فلسفة نيتشه؛ إذ سأله أن يشرح لها فلسفته، فاكتشف على الفور أنها تفتقر إلى حماسة التمييز المنطقي الدقيق، كما أنها تعتقد دوماً في صدق ما تقوله، ويرى أنها قلبت فلسفة نيتشه إلى مذهب وثني من الأسرار التي تناصر سياسة الدولة في إشعال الحروب، هذا بالإضافة إلى أنها احتفظت لنفسها بحق التصرف في مؤلفات نيتشه، فرفضت نشر أهمها^(٢)، واحتفظت لنفسها بتفسير نيتشه لحياته أو ترجمة سيرته الذاتية في مؤلفه «هوذا الإنسان» وذلك حتى عام ١٩٠٨ .

أما عن مؤلف نيتشه الرئيسي الذي أراد أن يسميه «إرادة القوة»، فهو يختلف تماماً عن شكل «إرادة القوة» الذي وضعته اليزابيث، حيث قامت بجمع أجزاء متناقضة من التفسيرات، ونشرته تحت عنوان لم يضعه نيتشه، وفي صورة تشبه معناه^(٣) .

قام هتلر.. تلبية لطلبها المتكرر - بزيارة أرشيف نيتشه في فايمار، وقام النازيون بنشر بعض المقتطفات المضللة من مؤلفاته، وهو في النهاية تحريف مجرد من الضمير^(٤) .

وتعد اليزابيث مسؤولة ولو بصورة جزئية عن سوء تفسير بعض أفكار نيتشه الأساسية مثل فكرة الإنسان الأعلى التي جعلتها متطابقة مع فكرة الإنسان الداروني^(٥)، حتى أنه أثناء الحرب العالمية الأولى ارتبط مفهوم الإنسان الأعلى بالأمة الألمانية والعسكرية الاستعمارية، وارتبط بذلك أيضاً فكرته عن إرادة القوة على الرغم من بعد هذه التفسيرات عن روح فلسفته الحقيقية^(٦) .

(١) رودلف شتاينر Rudolf Steiner .

(2) Ency. Britannica, p. 434 .

(3) Mariàs, Juliàn: "History of Philosophy", Trans. by Appelbaum, S. and Strowbridge, C. C. Dover Publications Inc., New York, 1967, p. 362 .

(4) Ency. Britannica, p. 434 .

(٤) ذهب كارل شلشتا إلى أن مؤلفات نيتشه قد شوهت عن قصد كي تتخذ سمات الأيديولوجية النازية .

(٥) مما ساعد على إنتشار هذا التصور تأخرها في نشر «هوذا الإنسان» وفيه يدحض نيتشه تماماً هنا

التفسير .

(6) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher.. "pp.19 - 20 .

وفى عام ١٨٨٥ تزوجت اليزابيث من برنارد فورستر^(١)، وكان هذا الزواج بمثابة صدمة قاسية لنييتشه الذى أصبح يعاني من الوحدة بعد استقالته من الجامعة فى عام ١٨٧٩، وبعد أن رحلت اليزابيث عن أوروبا، إلا أن أهم أسباب هذه الصدمة هو أن فورستر كان من القادة البارزين «للحركة ضد السامية» الألمانية التى كرهها نييتشه كرهاً شديداً، وكان فورستر مثل هتلر من أنصار فاجنر البارزين، أما نييتشه فكان يسمى نفسه «خصماً لأعداء السامية»^(٢).

كتب نييتشه إلى اليزابيث أنه من أخص خصائصها «محاولة الغاء المتناقضات» أما عن اليزابيث فلقد لخصت ذلك الميل فى الاسم الذى اختارته لنفسها بعد وفاة زوجها وهو «فورستر - نييتشه»^(٣)، وبعد زيارة هتلر لأرشفيف نييتشه كتبت تقول: «لقد بدأت أصعب رسالة فى حياتى: إنها الرسالة التى تتميز طبيعتى كما يقول «نييتشه»^(٤)؛ ومن الطريف أن نييتشه كان يحب أن يطلق عليها اسم «لاما» Lama، وهو اسم أطلقه عليها أول مرة عندما كانا طفلين حينما قرأ سوياً وصف هذا الحيوان فى أحد الكتب، ورأى نييتشه أنه يناسبها تماماً، فاللاما تنثر علفها نصف المهضوم على خصمها كوسيلة دفاعية^(٥)!

ويبقى نييتشه وحيداً مفتقداً للأصدقاء والمريدين فيقول: «إن كل ما يشغلنى ويقلقنى ويسمو بى لم أجد من يشاركنى فيه، ويكون لى فيه زميلاً وصديقاً»^(٦). استطاع نييتشه أن يعثر على ذلك المريد الذى يتميز بالاستقلال الفكرى وهو هاينريش فون شتاين^(٧)، ولوسالومى^(٨) التى كان لعلاقته بها أعمق الأثر فى حياته، فحين عرفها بدا له أنه عرف أذكى نساء الأرض^(٩).

(1) Bernard Foerter .

(2) Ibid. , p.47 .

(-) Anti - anti Semite .

(3) Ency . Britannica, p. 434 .

(4) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", p. 57.

(5) Ibid. , p. 54 .

(٦) عبد الرحمن بدوى : «نييتشه» ، ص : ٩٥ .

(7) Heinrich Von Stein. .

(8) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", p. 52 .

(-) تلقى نييتشه دعوة من صديقية بول ريه وملفيدا فون ميزنيج إلى روما حيث إلتقى بلو (١٨٦١-١٩٣٧) وهى شابة روسية على قدر كبير من الذكاء رحلت من روسيا إلى إيطاليا حيث تعرفت على بول ريه .

(٩) فؤاد زكريا : «نييتشه» ، ص : ١٢٠ .

وعلى حين كان «فون شتاين» فاجنريا ومن أعداء السامية، كانت «لو» متقدمة الذكاء^(١) حتى أنها كانت المرأة الوحيدة التي حركت بعمق مشاعر نيتشه، وفي مايو سنة ١٨٨٢ رحل نيتشه مع لو ووالدتها وبول ريه إلى لوتسرن وزارات معه تريبشن، وأسر إليها بأعمق بنات أفكاره، وأحبها وعانى في ذلك الحب الأمرين، وطلب من ريه أن يتوسط في عرض زواجه منها، ولكنها رفضت رفضاً لينا إذ كان اهتمامها بنيتشه منصباً على أفكاره لا شخصه^(٢)، كما أنها كانت تحترمه لعقله، ولكنها تخشى أن يمزقها رصف جده، وعندما تقبل «لو» الزواج من بول ريه ينقلب نيتشه للمرة الأولى ساحراً (والسخرية سلاح المجروح) فيقول: «إني لم أخلق العالم، ولا لو سالومي، ولو أني خلقتهم، لكانا خيراً مما هما»^(٣).

يفسر لنا ذلك قوة حملة نيتشه على المرأة، وعلى الزواج على الرغم من أنه قد طلب هو ذاته الزواج من «لو» حين رأى فيها المرأة الملائمة له^(٤).

بعد هذه القطيعة مع لوسالومي ظهر لنيتشه أشهر مؤلفاته وأكثرها حظاً من الفهم من قبل معاصريه وهو «هكذا تكلم زرادشت» (١٨٨٣ - ١٨٨٥)، ويبدو أنه كان نتيجة لأزمة روحية طويلة لعبت فيها «لو» الدور الأساسي، ثم توالى مؤلفاته بعد ذلك فظهر «الفجر» في عام ١٨٨١، و«الحكمة المرحية» في عام ١٨٨٢، ثم «فيما وراء الخير والشر» في عام ١٨٨٦، وأصل نشأة الأخلاق» في ١٨٨٧^(٥).

وعلى الرغم من رفض «لو» الزواج من نيتشه، إلا أنها قد رسمت له أكمل صورة، إذ تقول: «أول احساس تشعر به إذا ما رأيت نيتشه هو إحساسك بأنك بإزاء وجدان عنيف مستور، وشعور بالوحشة كتمه في نفسه، ... ومن الصعب على المرء أن يتصور وجهه موجوداً وسط جماعة الناس، فإن على هذا الوجه سيماء التجنب والتوحد والانفراد عن الناس، أما يدها فجميلتان حسنتا التكوين، جمالاً وحسناً منقطعي النظر حتى أن النظرة تتجه إليهما في الحال على الرغم من إرادتهما، وتكاد

(١) كتبت «لو» عدة مؤلفات، وأغرم بها رينيه ماريا ريكله، وفيما بعد أصبحت صديقة حميمة وتلميذة على سيجموند فرويد.

(2) Ries, W., "Wie die Wahre Welt..", p 36.

(٣) هنري توماس : «تراجم لإعلام الفلسفة الغربية»، ص ٣٤١ - ٣٤٢.

(٤) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ١٢٠.

(5) Ency. Britannica, . p. 434.

عيناه تنطقان حقاً.. ويبدوان كأنهما حارسان لكنوز وأسرار صامتة، كأنهما يحدقان في أفق بعيد^(١).

وتعد علاقة نيتشه «بكوزيما فاجنر» من أعمق العلاقات التي أثرت على حياته وفكره في آن واحد، فلقد أسرت به ذكائها، وسعة اطلاعها، وجراتها، وتحديها للتقاليد، أما هو فلقد أعجب بها إعجاباً صامتاً، بل أحبها بعمق، ولم يكن ليجرؤ على التصريح بهذا الحب، خاصة وأن اهتمامها كله كان مركزاً في عبقرية فاجنر، وظل نيتشه يكتفم حبه الصامت إلى أن باح بسر العظم في اللحظة التي عجز فيها ذهنه عن الاحتفاظ بأي سر^(٢).

احتلت كوزيما مكانة بارزة لدى نيتشه، ولم يستطع أن يتخلص من الافتتان بها سوى مدى حياته الواعية وغير الواعية، ولقد ظهرت في ملحوظاته الأخيرة في صورة «أريانة» أما هو فلقد أطلق على نفسه اسم «ديونيزيوس»، وفي السابع والعشرين من مارس عام ١٨٨٩ في المصححة العقلية بمدينة «يينا» قال نيتشه: «زوجتي كوزيما فاجنر جاءت بي إلى هنا»، معبراً بذلك عن رغبته الدفينة في الزواج منها^(٣)، كما أرسل إليها أثناء مرضه الأخير خطابات موقعة باسم ديونيزيوس أو المصلوب، وكان نص خطابه إلى كوزيما كالآتي: «أريانة، أننى أحبك - ديونيزيوس»^(٤).

مما سبق يمكننا أن نفهم عنف حملة نيتشه على المرأة على أساس هذه التجارب الفاشلة، فهو يؤمن بأن المرأة بطبيعتها مخلوق ناقص، عاجز عن القيام بأي عمل جدى، وأنها تهتم بالأشخاص لا بالأشياء، وتنظر إلى الأمور نظرة شخصية متحيزة، ويرى أن طبيعة المرأة ذاتها عقبة ضد تحرير المرأة فهي محافظة بطبيعتها، تحترم الأفكار التي يقرها المجتمع، وأن الروح الحرة لا تعيش مع المرأة.

ويبدو أن للعامل الشخصى أثراً كبيراً في آراء نيتشه، فرأيه الحقيقي في المرأة لم يكن دائماً على هذا النحو من العنف، كما أنه خلط بين الصفات الطبيعية والصفات

(١) عبد الرحمن بدوي: «نيتشه»، ص: ٤٠.

(٢) فؤاد زكريا: «نيتشه»، ص: ١١٩ - ١٢١.

(3) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosoph..", p.39;.

(4) "An Cosima Wagner : "Ariadne, ich Liebe Dich Dionysos".

(-) Ries, W. : "Wie die Wahre Welt..", p. 68 .

الاجتماعية؛ إذ أن النقص الذي ألحقه بالمرأة ناتج عن عوامل اجتماعية معينة^(١) لا عن التركيب الطبيعي^(٢)، كما يمكننا القول بأن نيتشه المقلع، المولع بارتداء الأقنعة قد أراد من خلال حملته على المرأة أن يدفعها إلى محاولة الانتصار على الذات، ولكن بسوط من السخرية لا يرحم !

* * *

ب (دور المرض :

كتب على العباقرة أن يحملوا على كواهلهم عبء قدرهم الحزين، «فقد العباقرة حزين»^(٣) .

هناك من المفكرين من تتضاءل العلاقة بين أعمالهم وحياتهم مثل شيلر وهيغل، وهناك آخرون تظهر العلاقة قوية بين مؤلفاتهم ووقائع حياتهم مثل نيتشه^(٤) الذي كان يكتب - حسبما يقول - بدم القلب، فهو يشعر بنبض أفكاره، ويكاد يتلاشى لديه الفصل بين الفكر والشعور؛ فقد تسبب له فكرة من الأفكار شعوراً بالحب أو المرض أو الإعياء^(٥) .

أشارت «لو» إلى تلك العلاقة الوثيقة بين فكر نيتشه وتجاربه الشخصية، وأطلقت على كتاباته : مؤلفات الذكريات^(٦) فحياته وفكره مرتبطان ارتباطاً لا ينفصم^(٧)، كما أنهما يكونان معا وحدة عضوية، ولم يكن مرضه سبباً في تعطيل هذه الوحدة، وإنما كان يمد حياته النشطة بصفة الإستمرارية^(٨)، ولقد أثر إيقاع المرض والألم

(١) صفة المحافظة عند المرأة نتيجة لأوضاع إجتماعية معينة حتمت على المرأة أن تكون كذلك، حيث أدى تراكم الضغط عليها عبر الأجيال المتوالية وبواسطة طغيان الرجل إلى إتصافها بروح المحافظة .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص ص : ١٢١ - ١٢٣ .

(3) Das Genie muss Wohl Immer Ein Schweres Schicksal tragen.

(-) Sander, G., Ingedorg, R. : "Begrünungen mit Nietzsche", p. 736.

(4) Putz, Peter : "Friedrich Nietzsche", j. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, Germany, 1967, p. L.

(5) Nietzsche, F. : "Thus Spake Zarathustra" Trans. by Hollingdale, R. j., Penguin Books, Great Britain, 1969, pp. 11 - 12.

(-) ein Memorienwerk .

(6) Putz, Peter : "Nietzsche", p.1

(7) "der Lebenshintergrund bei Nietzsche ist unloslich mit Seinem Denkenverbunden" .

(8) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosoph..", p. 59.

على حياته الفكرية أبلغ الأثر، يقول بهذا الصدد: «إحراق وإحتراق.. تلك كانت حياتي»^(١).

استغل جنون نيتشه أسوأ استغلال، فذهب البعض إلى أن مؤلفاته كلها تتسم بطابع الجنون بدرجات مختلفة منذ البداية، ولا شك أن البحث الموضوعي الدقيق لمؤلفاته يدحض هذا الادعاء الباطل، فلقد كان المرض يؤثر في نيتشه تأثيراً عكسياً، فكان يدعو إلى انسانية سليمة صحيحة، وقد يكون في ذلك تعويض، ولكنه لا يؤثر مطلقاً في قوة الدعوة وروعة الهدف. وفي أحيان كثيرة كان المرض نتيجة لفكره الواعي لا سبباً في توجيه ذلك الفكر في اتجاه معين، فعندما بدأ يتحول عن فن فاجنر - كما سيأتي بيانه - كان يشعر بغثيان وصداع أليم، فكان مرضه نتيجة «لتقزز عقلي» بدأ يشعر به نحو فاجنر وأعماله لا سبباً له^(٢).

ويبدو أن فهم تفكير نيتشه، وفهم الصلة بين إنتاجه وبين المرض يتوقف على فهم الأدوار التي مرت بها حياة نيتشه المرضية، يقول نيتشه بهذا الصدد: «في كل أطوار حياتي، كانت شدة الألم عندى هائلة لا تطاق»^(٣).

ويمكن إيجاز الأدوار التي مر بها في مرضه في ثلاثة: الدور الأول وأصيب فيه بمرض الدوسنتاريا وهو ينقل المرض والجرحى ويعنى بهم أثناء الحرب بين ألمانيا وفرنسا عام ١٨٧٠، وشفى منها بعد قليل، ثم غزته آلام المعدة في فترات متباعدة في ذلك الحين، وفي عام ١٨٧٣ أصبح الاضطراب في صحته شديداً عنيفاً يأتي تارة في صورة أوجاع في الرأس وصداع يصحبه ابراق في العينين، وتارة على شكل قىء مؤلم مختنق يتلوه شعور عام بشيء يشبه الشلل، ثم آلام العين التي لازمتها طوال حياته، وبلغ المرض أوجه في عام ١٨٧٠، فأعتقد أنه ملاق حتفه في عامه السادس والثلاثين وهي نفس السن التي مات فيها والده، ولا يكاد يبتدىء العام الجديد حتى يعتقد أنه قد آن له مغادرة الحياة.

(-) "Brand und Verbrennung ist mein Leben".

(1) Jasbers, Karl : "Nietzsche Einführung in das Verstandnis seines Philosophierens, Walter de Gruyter, Berlin, 1947, p. 411.

(٢) فؤاد ركريا : «نيتشه»، ص ص : ٢٠ - ٢١

(٣) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه»، ص ٩٦٠

الدور الثاني: ويبدأ من عام ١٨٨١ إلى عام ١٨٨٣، وهذه الفترة هي أسمى أدواره إنتاجاً؛ إذ يشعر بانقلاب ضخم^(١) يناقض حالته السابقة، كما يشعر برسائلته شعوراً قوياً متمثلاً، ويصير الوجود في عينيه أنشودة مرحة فياضة كتب عليها «نعم»، وفي هذا الدور كتب «الفجر»، و«الحكمة المرحية»، والجزأين الأول والثاني من «زرادشت»^(٢) وفي السنوات الثلاث التالية يشعر بأن المشاكل التي تشغله تعذبه ليل نهار، كما تخف شدة الوحي .

ويبدأ الدور الأخير في عام ١٨٨٧ وينتهي بابتداء انهياره العقلي في يناير ١٨٨٩، وفيه يشعر بذاته شعوراً مفراطاً قوياً، ويعتد بها اعتداداً كبيراً حتى أصبح يعتقد أنه إله «ديونيزيوس» وأن فلسفته تقسم تاريخ الإنسانية قسمين، وتتدافع الأفكار في ذهنه، وتصبح لهجته لهجة مناظر عنيف يحمل حملات قاسية على خصومه كما فعل في «قضية فاجنر»، و«خصم المسيح»^(٣).

وجاء مرضه الأخير عندما سقط صريع الجنون، وذلك في الأيام من شهر يناير عام ١٨٨٩، وهو في مدينة تورينو بميدان «كارلو البرتو» في إيطاليا، حيث شاهد فرساً يضربه صاحبه ضرباً مبرحاً^(٤)، فألقى بنفسه عليه ليحميه ثم سقط على الأرض صريع الجنون، وفي عام ١٨٨٩ أصيب بنوبة حادة من الشلل الجنوني العام، ومن أعراضه هذيان العظمة^(٥).

وهكذا أصيب بالجنون^(٦) عندما بلغ نقده أقصى الحدود، فلم يقو عقله على المضى في طريقة^(٧).

(١) إفترض كارل ياسبرز وجود «عامل بيولوجي» وراء هذا التطور المفاجيء لدى نيتشه في تلك الأزمة.

(٢) المرجع السابق، ص : ٩٩ - ١٠٤ .

(٣) المرجع السابق، ص : ١٠٤ - ١٠٧ .

(٤) يقال في تفسير واقعة تورينو أن نيتشه قام بعملية إسقاط **Projektion** عندما رأى صاحب العربة يعامل الحصان بوحشية، وإنه عندما إحتضن الحصان، فكأنه كان يحتضن ذاته ويحميها، والحصان هنا رمز للمخلوق الأعزل المعذب .

(٥) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٩ - ٢٠ .

(٦) ذهب «رشاحمود الصباح» في دراسة لها عن الجنون في الأدب إلى أن جنون نيتشه كان يحمل معنى الدعوة إلى مراجعة تاريخ الثقافة الأوروبية برمته، وجعله موضع شك ومساءلة .

(مجلة عالم الفكر - المجلد الثامن عشر - العدد الأول (إبريل - مايو - يونيو) ١٩٨٧ - ص : ٤)

(٧) المرجع السابق، ص : ٢٠ .

وفى الخامس من يناير سنة ١٨٨٩ شخص مرضه الأخير فى مستشفى بازل على أنه «شلل متزايد»^(١)، وحيما انتقل نيتشه إلى مستشفى «يينا» كان تشخيص المرض^(٢) مماثلاً لتشخيص بازل^(٣).

عانى نيتشه من الجنون الشللى^(٤)، أو من شلل عام غير قياسى^(٥)، ومن المحتمل أنه أصيب بعدوى الزهري أثناء تمريره الجنود فى الحرب السبعينية، ولا يوجد من الأدلة ما يثبت هذه الإصابة^(٦).

ومن المعروف أن نيتشه عاش حياة أشبه ما تكون بحياة الزهاد والقديسين^(٧) مما يؤكد لإحتمال بأنه لم يكن يعلم شيئاً عن إصابته بذلك المرض، فلا يبقى سوى احتمال وحيد وهو أنه أصيب بالعدوى أثناء الحرب عندما كان يقوم بتمرير الجنود «بجرى»^(٨).

وقصارى القول هو أن الوحدة المتزايدة التى عانى منها نيتشه قد أسهمت - على نحو ما - فى إنهياره الأخير^(٩)، فلقد أصبح فى الأيام الأخيرة فى شبه عزلة تامة عن كل العالم، ولم يعد الناس يحفلون بكتبه، ولم يعد الناشرون يقبلون طباعة كتبه، فكان يتحمل نفقات ذلك بكل أنواع المعاناة ولم يجد فى النهاية سوى نفسه، فأقبل

(1) Paralysis Progressiva .

(2) eine atypische Form der Paralyse .

(3) Sander, L. G. : "Begegnungen mit Nietzsche", p. 655.

(4) Dementia Paralytica .

(5) Atypical .

(6) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosoph.." p. 58 .

(-) عندما سئل نيتشه فى مستشفى بازل عن هذا المرض أجاب بأنه قد أصيب بالعدوى مرتين، وما يذكر أنه أصيب فى حياته الواقية بعدوى الكوليرا مرتين، مما ترك أليماً فى ذاكرته، أما عن الناحية الطبية فلا يمكن أن تتم العدوى بالزهري فى تلك المدة الوجيزة التى حددها الأطباء، ولقد أثبتت الفحوص الطبية التى أجريت لنيتشه فى مستشفى بازل وبيننا وناومبرج أنه لا دليل هناك على وجود أورام أو أغشية مخاطية مصابة بالزهري، كما كتب الطبيب بيسفانجرز الذى كان يعالجه فى يينا، فى ٣٠ سبتمبر سنة ١٩٢٢ خطاباً جاء فيه : «ما زالت الأدلة الطبية حول أسباب مرض نيتشه ناقصة؛ لذا فإن الحكم النهائى على أسباب مرضه لا يمكن القطع به، كما أن نوع مرضه وتاريخه ومدته لا يحل المشكلة سواء من الناحية الإيجابية أو السلبية» .

(٧) جاء على لسان «روشر» Roscher وهو أحد زملاء نيتشه فى الدراسة فى جامعة ليتسج أنه يستبعد تماماً إصابة نيتشه بالزهري إذ كان يحيا حياة الزهد والقداسة .

(8) Ibid., p. 372.

(9) Gopleston, F. : "Nietzsche, Philosopher of Culture", Burns Oates Washbourne Ltd., London, 1942, p. 4.

عليها يشس عليها الغارات، وكان كما قال: «عارفاً بنفسه، جلاذاً لنفسه دون رحمة»^(١)، وهناك من ذهب إلى أن نيتشه قد جعل نفسه مجنوناً، فكلما ازدادت رؤيته وضوحاً، أخذ يمجّد اللاشعور، وقد كان يريد الفرّج بأى ثمن، فإنّ دفع بكل ما فى عقله نحو الجنون، كأنه يأوى إلى ملاد أمين^(٢).

وهناك من ذهب إلى أن مرضه الأخير يرجع إلى افراطه فى استخدام الأدوية وبخاصة الكلورال Chloral، كى يتغلب على الأرق والآلام العصبية التى عانى منها كل المعاناه، ولقد ثبت علمياً أن الجرعات الكبيرة من الكلورال تضعف أجزاء من المخ، وانتهى به الأمر إلى إصابته بنوبة الشلل الجنونى^(٣) فى تورينو^(٤).

وهناك من ذهب إلى أن جنون نيتشه كان نتيجة منطقية لتطور لا بد منه؛ إذ أن الحياة التى تتخذ كل عناصرها من مشاكل فكرية صرف، لا بد أن تعجز عن المضى فى طريقها إذا وصلت هذه المشاكل إلى الحد الذى لا يمكننا أن نتجاوزه، ولقد وصل نيتشه فى نهاية فترة تفكيره الواعى إلى حد لا يستطيع أن يمضى بعده خطوة واحدة، فلقد حلل نفسه وحياته تحليلاً عميقاً، ولخصها كلها فى كتبه الأخيرة، فهو يقف ضد المسيح، ويمثل الدعوة الإيجابية للحياة فى مقابل الدعوة إلى التخلّى عن الحياة، وحين تصل المشاكل الفكرية إلى نقطة التوتر هذه، يصبح الانفجار أمراً حتمياً^(٥).

وتوفى نيتشه فى الخامس والعشرين من شهر أغسطس فى فايمار بعد إثني عشر عاماً قضّاها فى ظلام الجنون، وبعد عدد قليل من السنوات ذاعت شهرة أعظم من قام بتشخيص العدمية الأوربية^(٧).

(١) عبد الرحمن بدوى «نيتشه»، ص: ٨١.

(٢) ريجيس جوليفيه: «المذاهب الوحيدة من كيركجورد إلى سارتر»، ص: ٥٩.

(٣) Gehirnschlag.

(٤) Sander, L. G.: "Begegnungen mit Nietzsche", p. 702.

(٥) جاء فى دراسة للدكتور محمد على الكردى فى مجلة عالم الفكر وعنوانها: «الجنون فى الأدب الفرنسى» أن نيتشه كان يؤمن بأن اليقين الحقيقى «هو طريق المرء إلى الجنون وبأن المرء لا يكتسب هويته الحقيقية إلا بفقدانه لهويته المحدودة، ومن ثم كان الجنون بالنسبة إليه إحدى المتطلبات الضرورية لإحداث التحول الجذرى فى وجدان الفنان، وإطلاق طاقات الخلق الكامنة فيه. (عالم الفكر - المجلد الثامن عشر - العدد الأول (إبريل - مايو - يونيو) ١٩٨٧، ص: ٢٢).

(٦) هؤاد ركريا «نيتشه»، ص: ٢١٠.

(٧) Frenzel, Ivo: "Nietzsche", p 132

ولكن كان للمرض عند نيتشه فلسفة، فكتب يقول في «هكذا الإنسان» «ربما كان المرض مثيراً قوياً للحياة، ولخصوصية الحياة وإمتلائها، كذلك أرى فترة مرضى الطويلة، فيبدو لى أننى قد اكتشفت الحياة من جديد.. الإنسان الممتاز يعرف كيف يحول المأسى لتكون فى صالحه الخاص، فما لا يقتلنى يزدنى قوة»^(١)، ويدين نيتشه للمرض بكثير مما سما بحياته العقلية: «أن المرض هو أول شىء هدانى سواء السبيل»، ولئن كان أعظم ما أتت به فلسفة نيتشه هو تحليلاتها النفسية الدقيقة للإنسان، فنيتشه يدين بهذا كله للمرض، فهو الذى جعل منه عالماً بأخفى خفايا النفس الإنسانية، كما أن المرض جعله ينظر إلى الأشياء فى برود هائل فيشرحها فى قسوة، وينقدها بلا هوادة، كما أن المرض هو الذى يكشف لنا طريقاً جديداً للتفكير، وهو التفكير الذى يتجه من المركز إلى المحيط .

ونيتشه يشيد بالصحة والمرض معاً، ويمتلىء فى آخر أيامه برغبة ملحّة فى الصحة والشفاء، ولكنه لا يظفر بهذا الشفاء الكبير، وإنما يخلقه بنفسه عن طريق إرادة الصحة نفسها، فالمرض شرط جوهرى يسبق الصحة، وكذا الألم فى فلسفة نيتشه شرط جوهرى يسبق السرور^(٢) .

رابعاً - نيتشه الفيلسوف :

أ (مؤلفاته :

اتهم نيتشه بأنه لم يكن فيلسوفاً، وبأن آراءه تعبر عن مجموعة مبعثرة من الحكم الماثورة أو الأقوال الموجزة، وأن مؤلفاته حصيلة الجنون، والحق أن نيتشه قد نجح فى وضع فلسفة متسقة قد تفوق كل مذاهب من تبعوه فى العمق والأصالة^(٣) .

بدأ نيتشه حياته كمؤلف فى عام ١٨٥٨ حيث ألف نحو خمسين قصيدة^(٤)، وفى أيام دراسته الأولى ظهر جلياً إعجابه بالعبقريّة اليونانية مما كان له أبلغ الأثر على فلسفته فيما بعد، ويعد كل مؤلف من مؤلفاته إنتصاراً على الآلام الشديدة التى عانى منها طيلة حياته^(٥) .

(-) "Whatever does not Kill me, makes me stronger".

(1) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", p. 820 .

(٢) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٩٠ .

(3) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", p. 79.

(4) Stern, J. P. : "Nietzsche", p 27.

(5) Ency Britannica, p 433

يرى توماس مان^(١) أن نيتشه قد عرف الفلسفة لا على أنها تجريد، وإنما معاشية ومعاناه وتضحية للإنسانية^(٢)، فلقد إهتم نيتشه بالإنسان الذى احتل مكان الصدارة فى فلسفته، كما إهتم بالأخلاق والتاريخ، أما عن معظم مؤلفاته فقد كتبت فى وحدة متكاملة فى أماكن متعددة من سويسرا وإيطاليا، وبخاصة فى الإنجادين والريفيرا، وكان مآلها فى ذلك الحين عدم المبالاه والتجاهل حتى جاء جورج براندز Georg Brandes وبدأ فى القاء محاضرات عن نيتشه فى جامعة كوبنهاجن عام ١٨٨٨، وبعد ذلك بعشر سنوات ذاع صيت الفيلسوف فى جميع أنحاء العالم^(٣)، ولكن جاءت شهرته بعد أن غشيه ظلال الجنون، وبعد أن قضت عليه أفكاره بالوحدة، فعاش دوماً مثل جريج مقضى عليه بالفناء^(٤).

وتعد حياة نيتشه الفكرية قصيرة نسبياً، فهى تبدأ من عام ١٨٧٠ وتنتهى بإنهياره فى عام ١٨٨٩، ويعتبر الجزء الثانى أكثر أهمية من الجزء الأول من هذه الفترة، كما أنه ترك فى هذه الفترة الوجيزة عدداً كبيراً من المؤلفات عالج فيها عدة موضوعات، وترك أيضاً عدة ملحوظات يتعذر فهمها بسهولة ولا يصح إهمالها لفهم فلسفته فهماً متكاملًا^(٥).

وتنقسم المؤلفات التى نشرت بعد وفاته إلى ثلاثة أقسام :

١ - المؤلفات التى أتمها ولم تنشر فى حياته بسبب مرضه الأخير بينما كان يتفاوض مع ناشره حول نشرها، ومن هذه المؤلفات «خضم المسيح»، و «هوذا الإنسان»، و «نيتشه ضد فاجنر».

٢ - الملاحظات التى استخدمها فى محاضراته فى جامعة بازل، وتعد مصدراً هاماً للمعلومات الخاصة بحقيقة صلة نيتشه بفكر اليونان، كما أنها متكاملة متسقة، وتعدنا بتصور عام عن المحاضرات التى كان يلقيها فى تلك الآونة التى وضع فيها أول مؤلفاته وهو «ميلاد المأساة من روح الموسيقى».

(١) توماس مان (Mann, Thomas - ١٨٧٥ - ١٩٥٥)

كاتب وروائى ألمانى، عرف بعدائه للفاشية.

(٢) "Erleben, Erleiden und Opfertat für die Menschheit".

(3) Frenzel, Lvo : "Nietzsche", p. 138.

(4) Ency. Britannica, p. 433.

(5) Jaspers, Karl : "Reason and Existenz", p. 36.

(6) Schacht, Richard · "Nietzsche, The Arguments of the Philosophers", Routledge and Kegan Paul Plc., London, 1983, P. PXI.

٣ - مجموعة موجزة من الملاحظات والآراء، وهى مجموعة غير مكتملة، وتشير إلى مشروعات لمؤلفات فى المستقبل، ومن هذه الملاحظات ما لم ينشر قط، ومنها ما استخدمه بالفعل فى مؤلفاته المتأخرة، وهى تلعب دوراً هاماً فى فلسفته، ويتعين على الباحث الجاد أن يولى مؤلفاته وملاحظاته نفس القدر من الأهمية^(١).

ويمكن تقسيم فكر نيتشه الفلسفى إلى فترات متميزة لكل منها خصائصها :

١ - المرحلة الفنية الرومانتيكية (١٨٦٩ - ١٨٧٦)، وهى المرحلة التى كان فيها متأثراً بشوبنهاور وفاجنر، وتنتهى بتخلصه منهما، ويتجه نيتشه فى هذه الفترة إلى النزعة اللاعقلية، وإلى الاندماج المباشر بالطبيعة التلقائية فى صورتها الأولى قبل أن يشوهها العقل الخالص ويبعث فيها الثبات والجمود .

٢ - المرحلة الوضعية النقدية (١٨٧٦ - ١٨٨٢) : وفيها تأثر تفكيره بالمنهج العلمى؛ فوجه أعنف النقد إلى مقومات الحياة الانسانية فى العصر الحديث، وحمل على الميتافيزيقا التقليدية والأخلاق الشائعة، ودعا إلى قلب كل القيم السائدة، وحاول أن يرد القيم الأخلاقية إلى أصول حيوية عضوية، ورأى الحقيقة ذاتها قيمة متغيرة خاضعة للنفع الحيوى، وهنا تظهر لديه النزعة إلى تمجيد الحياة؛ إذ أنها القوة الدافعة لكل نشاط خلاق فى الإنسان، وهى الأصل الأول لكل معرفة وتقويم .

٣ - المرحلة الصوفية الخالصة (١٨٨٣ - ١٨٨٩) وهى تبدأ بمؤلف زرادشت وتتميز من الناحية الفكرية بالاستقلال التام، وفيها يتخذ أسلوبه شكل التدفق الصوفى لا التحليل النقدى، وهو لا يزال فى هذه المرحلة يحمل على أصحاب المذاهب الميتافيزيقية الخالصة، وعلى المؤمنين بالعقل التجريدى القائلين بوجود معايير أخلاقية مطلقة تلو على مقتضيات الحياة المتغيرة .

ولقد ظهرت الناحية الصوفية فى «زرادشت» وحده، وكل المؤلفات التى ظهرت فى هذه المرحلة تحمل نفس الطابع النقدى الذى اتصفت به المرحلة السابقة، وتواصل حملتها فى خط مستقيم، ويلاحظ أن تصوف «زرادشت» ليس من النوع الزاهد الذى يعزف عن الحياة، بل هو تصوف يظل على تعلقه بالأرض، ويمجد هذه الحياة، ويتغنى بالطبيعة التلقائية، ويضفى المعنى الإنسانى على هذا العالم، وتظهر

(1) Kaufmann, W "Nietzsche, Philosopher..", pp. 64 - 65

النزعة اللاعقلية فى هذه المرحلة حيث تفترضها ضمنا فكرة التصوف، وتعبر عنها دعوته إلى «الإنسان الأعلى» الذى تسود حياته القوة الحيوية التلقائية .

ويمكن القول بوجود اتجاه عام واحد يميز المراحل الثلاث السابقة، ويتمثل هذا الاتجاه فى نقد المعقولة التجريدية، وتمجيد الحياة، وإعلائها، والتعلق بالطبيعة والحياة الأرضية، وفى ذلك كله نفى للمزاعم التى ألصقت بمؤلفاته الإتهام بالتناقض الصريح والجموح الدائم والإنتقال المتواصل بين الأضداد (١) .

أما عن مؤلفاته، فهى تبدأ بمؤلفات الشباب (٢) (١٨٥٨ - ١٨٦٨) ونشرت بعد وفاته، ثم أبحاث فيلولوجية (٣) (١٨٦٦ - ١٨٧٧) وأعقب ذلك «ميلاد المأساة من روح الموسيقى» (٤) (١٨٧٠ - ١٨٧١) ثم «الفلسفة فى عصر المأساة عند اليونان» (٥) (١٨٧٢ - ١٨٧٥) ونشر بعد وفاته .

وفى عام ١٨٧٣ ألف «أفكار فى غير أوانها» (٦)، وفيه يهاجم شتراوس، ومؤلفه «حياة المسيح»، أما الجزء الثانى من هذا المؤلف فظهر فى عام ١٨٧٤ تحت عنوان «فوائد التاريخ للحياة ومضاره Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» .

وعنوان الجزء الثالث من هذا المؤلف هو «شوبنهاور كمرب Schopenhauer als Erzieher»، وظهر فى عام ١٨٧٤، أما الجزء الرابع والأخير فعنوانه «ريشارد فاجنر فى بايروت» وظهر فى عام ١٨٧٦، وأما عن مؤلفات المرحلة الوضعية النقدية فهى كالآتى :

١ - «نحن الفيلولوجيون» (٧) فى عام ١٨٧٥، ونشر بعد وفاته .

٢ - «إنسانى»، إنسانى إلى أقصى حد (٨) (١٨٧٦ - ١٨٧٨) .

٣ - أمشاج من الآراء والأمثال (٩) (١٨٧٨ - ١٨٧٩) .

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ٤٣ - ٤٧ .

(2) Jugendschriften .

(3) Philologica .

(4) "Die Geburt der Tragodie aus dem Geiste der Musik".

(5) "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen".

(6) "Unzeitgemasse Betrachtungen".

(7) "Wir Philologen".

(8) "Menschliches, Allzumenschliches".

(9) "Vermischte Meinungen und Spruche".

- ٤ - المسافر وظله فى عام ١٨٧٩^(١) .
- ٥ - الفجر^(٢) فى (١٨٨٠ - ١٨٨١) .
- ٦ - الحكمة المرحلة^(٣) فى (١٨٨١ - ١٨٨٢) فى أربعة أجزاء وفى المؤلفين الأخيرين هاجم أخلاق نكران الذات مشيداً بقيمة التوكيد الإيجابى للحياة .
- أما عن مؤلفات المرحلة الثالثة^(٤) فهى كالآتى :
- ١ - هكذا تكلم زرادشت^(٥)، ونشر الجزء الأول فى مايو عام ١٨٨٣ والجزء الثانى فى يونيو - يوليو سنة ١٨٨٣، والثالث فى عام ١٨٨٤ وألف الرابع فى (١٨٨٤ - ١٨٨٥)، ولكن نشر هذا الجزء الأخير لأول مرة فى عام ١٨٩٢ .
- وصف نيتشه مؤلفه هذا قائلاً: «إن كل كلمة يتفوه بها «زرادشت» يناقض فيها نفسه، لأن التناقض يعبر عن صفة الإيجاب .. فقبل زرادشت لم يكن أحد يعرف ما هو العلو أو العمق أو الحقيقة ..، ويعبر زرادشت فى رسالته عن كلمة «نعم» إلى حد خلاص كل الأمور التى يحتملها الماضى»^(٦) .
- ٢ - «فيما وراء الخير والشر»^(٧) (١٨٨٥ - ١٨٨٦) .
- ٣ - الجزء الخامس من الحكمة المرحلة فى عام ١٨٨٦ .
- ٤ - أصل نشأة الأخلاق^(٨) فى عام ١٨٨٧، ويتكون من ثلاث مقالات ، ويتناول فى المقال الأول علم نفس المسيحية، وكيف أنها نشأت من روح الانتقام والأخذ بالثأر؛ وفى الثانى يتناول سيكولوجية الضمير بالبحث ، ويفسره على أنه غريزة القسوة وقد انقلبت على نفسها، وتظهر أول ما تظهر عند نشأة الحضارات، وفى الثالث يتحدث عن نموذج رجل الدين الذى يعبر عن إرادة العدم والتدهور، ويرى

(1) "Der Wanderer und Sein Schatten".

(2) Morgenrote .

(3) Frohliche Wissenschaft.

(٤) وضع نيتشه مجموعة من المؤلفات رآها صالحة لأن تكون مشروعاً يعرض فيه أفكاره الفلسفية، وأطلق عليها فى البداية لاسم «إرادة القوة» ثم استبدله بإسم «إعادة تقويم كل القيم»، ولم يقدر لهذا المشروع أن يكتمل.

(5) "Also Sprach Zarathustra".

(6) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", pp. 901 - 905 .

(7) "Jenseit Von Gut und Bose".

(8) "Genealogie der Moral"

ينتشر أن هذه المقالات الثلاثة بمثابة ثلاث مقدمات سيكولوجية حاسمة تسبق إعادة تقويم كل القيم^(١).

وأما «فيما وراء الخير والشر: مقدمة لفلسفة المستقبل» فهو يقدم فيه نقداً لمفهوم الحداثة في العلم الحديث والفن الحديث، والسياسات الحديثة، والإنسان الحديث أيضاً، مع الإشارة إلى نموذج الإنسان النبيل، «الذي يناقض» الإنسان الحديث، فالنبيل يؤكد على قيمة الحياة، وعلى كلمة نعم للوجود، ويرى نيتشه أن مؤلفه هذا يمثل «مدرسة للنبلاء»^(٢).

٥ - «قضية فاجنر»^(٣) في عام ١٨٨٨.

٦ - «أقول الأصنام»^(٤) في عام ١٨٨٨.

٧ - «خصم المسيح»^(٥) في عام ١٨٨٨، ونشر بعد وفاته.

٨ - «نيتشه ضد فاجنر»^(٦) في عام ١٨٨٨، ونشر بعد وفاته في عام ١٩٠١.

٩ - «هو ذا الانسان»^(٧)، ونشر في عام ١٩٠٨.

١٠ - «مدائح ديونيزيوس»^(٨) في عام ١٨٨٤ وما يليها.

(ب) أسلوبه ومنهجه :

يتمتع أسلوب نيتشه بقيمة أدبية عظيمة، فهو صاحب أسلوب شعري ونثري مشوب بالعاطفة وملهم^(٩)، ويدعو إلى مجاوزة السطح إلى الأعماق للنفاذ إلى عمق فلسفته.

ويلاحظ أن مؤلفاته تسهل قراءتها، وبصعب فهمها، وذلك بسبب الأسلوب الرمزي الذي كتبت به، ويظهر ذلك جلياً في مؤلفه «زرادشت»^(١٠) وأما عن أحد

(1) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", p. 910.

(2) Ibid., p. 908.

(3) Der Fall Wagner.

(4) Gotzendammerung.

(5) Der Antichrist.

(6) Nietzsche Contra Wagner.

(7) Ecce Homo.

(8) Dionysosdithyramben.

(9) Mariàs Juliàn: "History of Philosophy", p. 362.

(10) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosoph..", p. 60.

الطرق المشمرة فى قراءة نيتشه، فتتمثل فى إستخلاص مجموعة مترابطة من الموضوعات التى تدور حولها ملاحظاته وتأملاته المختلفة، وذلك بهدف تقويمها، ودراستها بالتفصيل بعد إيجاد العلاقة التى تربط بينها فى وحدة عضوية متكاملة^(١).

وعلى الرغم من الجمال الأدبى لأسلوبه إلا أنه ينم عن بصيرة عميقة، ويكشف عن فلسفة عميقة تتجاوز الشعر والأدب^(٢)، يصف نيتشه أسلوبه بأنه «فن الإيقاع العظيم الذى يكشف عن إنفعالات تفوق الإنسانية وتعلو عليها»^(٣).

ويشبه أسلوب نيتشه تلك الومضات الفكرية التى تذكرنا بالتفكير الحدسى الذى يقوم على استخدام الصور والرموز^(٤)، يقول نيتشه: «أنى أكثر الذين يتخفون خفاء»، فالفيلسوف نيتشه هو من ندركه بأكبر قسط من الصعوبة لأنه نيتشه الحقيقى، وقد يكون ولعه بارتداء الأقنعة نهجاً أدبياً أو أسلوباً يتبعه لتأييد نظرية دون التعلق بها^(٥).

أدى جمال أسلوب نيتشه وبريق لغته، والسمات الأدبية والشعرية التى يتصف بها إلى تضليل قرائه، ويعدهم عن فهم أهدافه الأصلية، وذلك على الرغم مما يبذله من جهد كى نفهم فلسفته فهماً صحيحاً. ويتسم أسلوبه «بالرمزية»؛ إذ نجد لديه مصطلح «الرقص» و «اللعب» فى مقابل «روح الثقل» عدوه اللدود، ومكافحة الثقل عنده تعنى تجاوز أثقل الأمور إلى أكثرها تخليقاً وخفة، إلى الرقص الحر الطليق^(٦). كما يتسم أسلوبه ظاهرياً بالتناقض، فهو عندما يستخدم المتناقضات يمحوها ويزيلها فى نفس الوقت^(٧). وتظهر سمة الهجوم والتهكم فى أسلوبه واضحة جلية، والحق أنه لم يكن فى بغضائه شخصياً على الإطلاق، فهو يحارب قوة غير شخصية فى صورة أفكار.

ولقد شن نيتشه - على سبيل المثال - حرباً شعواء على المسيحية، إلا أنه لا

(1) Schacht R. : "Nietzsche, The Arguments of the Philosophers", p. XV .

(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche..", . 65 .

(3) Nietzsche, F. : "Ecce Homo, pp. 860 - 861 .

(٤) أوبجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ترجمة الياس بديوى، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق، ١٩٧٤، ص : ٩ .

(٥) المرجع السابق، ص : ٧ .

(6) Jaspers, Karl: "Reason and Existenz", pp.32 - 43 .

(7) Jaspers, K. : "Einführung in das Verständnis.. "P.414 .

يمكن التفكير في فلسفته بدون المصادر المسيحية التي هاجمها^(١) ويمكن القول بأن هجومه الحاد على المسيحية ناجم عن عجزه المتزايد عن إنصاف الخصم، ففي عروقه - على حد تعبيره - تجرى دماء رجال الدين^(٢)، فبغضه لكل ما هو مسيحي لا يجد تفسيراً إلا إنطلاقاً من عجزه عن التخلص من المسيحية^(٣)، ونقده للأخلاق ناجم عن حسه الأخلاقي المرهف، وأشادته بالحياة في عفوانها، وإرادة القوة، والصحة الممتلئة الغنية ليست سوى صدى لبؤس المرض والمعاناة^(٤). إلا أن أهم سمة يتسم بها أسلوب نيتشه هي أسلوب الحكمة الموجزة أو الفقرات المنفصلة الذي نلاحظه في معظم مؤلفاته؛ فلقد دون الجزء الأكبر من مؤلفاته على هيئة فقرات منفصلة aphorisms تنطوى كل منها على فكرة كاملة، ونلمس في مؤلفاته الأخيرة إتجاهاً تدريجياً إلى التنظيم والتبويب .

ويبدو أن الحكمة الموجزة توافق إتجاه فكره؛ لأنها تفسح المجال لصياغة مقتضبة جريئة، ترفض ذكر الأسباب^(٥)، كما أنه أثر أن يترك الفكرة تظهر تلقائياً دونما عوائق، فبدونها كما خطرت لذهنه، ويفصح ذلك عن أمانته الفكرية التي تأبى عليه إلا أن يترك ذهنه منطلقاً، ولو جر عليه ذلك التناقض الظاهري بين أفكاره المنفصلة .

يعلل النقاد لجؤ نيتشه إلى أسلوب الفقرات المنفصلة بأنه لم يكن في وسعه أن يكتب على نحو مخالف؛ لأن أعصابه المتوترة، وحسه المرهف يجعلانه دوماً عاجزاً عن الكتابة في أسلوب مطول متماسك، ويرى آخرون أن المزاج الشعري والأدبي هو سبب التجائه إلى هذا الأسلوب^(٦) .

والحق أن أسلوب الفقرات المنفصلة والحكم الموجزة طريقة انتهجها نيتشه للعلو على مجموعة المفاهيم والآراء الشائعة رغبة منه في الوصول إلى الموضوعات ذاتها . هذا، ويعد مصطلح التجربة والمحاولة^(٧) الذي استخدمه نيتشه مفتاحاً لفهم أسلوبه،

(1) Lbid., p. 36 .

(2) Copleston, F.: "A History of Philosophy", Vol. 7, Image Books, Garden City, New York, 1965, pp. 181 - 182 .

(٣) كتب نيتشه إلى بيتر جاست في سنة ١٨٨١ : «أدين للمسيحية بأفضل تجارب حياتي الروحية، وآمل ألا أكون جاحلاً لها أبداً .

(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ٧

(٥) المرجع السابق، ص : ٩

(٦) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص : ١٤٨

(7) Versuch, Experiment .

أسلوبه، ويلاحظ أن مصطلح «المحاولة» هنا يكاد يحمل نفس المعنى لكلمة «التجربة» بالمعنى العلمى، فالحكمة الموجزة عند نيتشه تعبر عن تجربة فكرية، والفيلسوف هو من يقوم بتجارب عديدة وجديدة تخالف الموروث السالف، وأما الفلسفة فهي يمكن أن تصير فلسفة علمية^(١)، فتعبر عن تجارب جريئة، وعن إرادة قبول أدلة جديدة، وتتخلى عن المواقف السابقة إذا لزم الأمر، ويظهر ذلك المنهج بوضوح فى «الحكمة المرحية» وهو يطلق على هؤلاء الفلاسفة اسم «فلاسفة المستقبل» أو «المجربون»^(٢).

(ج) مذهبه :

يبدو من الوهلة الأولى أن فلسفة نيتشه تفتقد «النسقية» التى نجدها - على سبيل المثال - عند اسبينوزا وهيجل، ويبدو كذلك أنه كان على وعى تام بذلك^(٣)، ولقد تسبب بعد فلسفته عن المذهبية إلى سوء تفسيرها، أما فلسفته الحقيقية فيندر فهمها فهماً صحيحاً كسائر الفلسفات^(٤).

تشير النظرة المتفحصية لفلسفته إلى أن فكره متسق إتساقاً كاملاً بالنظر إلى الموضوعات التى شغلته، والحلول التى وضعها لمشاكله، ومعالجة المشاكل من زوايا عديدة ومختلفة، وبصيغ متغيرة تعبر عن صميم منهجه، ومع ذلك فقد يبدو أسلوبه متناقضاً على الأقل ظاهرياً^(٥).

نيتشه هو الفيلسوف الذى يضع موضع التساؤل مجمل تاريخ الغرب، ويرى الفلسفة حركة سلبية فى الأعماق وهو فى كفاحه ضد الميتافيزيقيا الغربية يظل مرتبطاً بها، ويقلبها فقط على الوجه الآخر^(٦). فلم يقنع نيتشه بصورة الإنسان الحالية فوضع صورة الإنسان الأعلى، وهو القائل بإنقلاب القيم، ومشروع قوانين المستقبل، وواضع المذهب المقابل لعدمية العصر^(٧)، ومع ذلك كله كان مزاجه الفكرى مثالياً دينياً^(٨).

(1) Wissenschaftlich .

(-) Versucher .

(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosoph..", pp. 71 - 72 .

(3) Copleston, F. : "A History of Philosophy", p. 170 .

(4) Jaspers, Karl : "Einführung in das Verstandnis", P. 417.

(5) Schacht, R. : "Nietzsche, The Arguments of the Philosophers", p.XIV.

(٦) أريجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ١٠

(7) Jaspers, Karl : "Einführung in das Verstandnis..", p. 411.

(8) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of culture" pp. 210- 212.

هذا، ويتعذر علينا تصنيفه كفيلسوف، فيمكن القول بأنه شاعر وفيلسوف بالمعنى العميق لهاتين الكلمتين، أو هو محلص أو مصلح أو عبقرى، وهو يبشر بصورة جديدة للحقيقة الإنسانية التي على وشك الظهور في التاريخ^(١)، كما يمثل المصير الإنساني، يقول نيتشه بهذا الصدد: «أن تعتقد بأنك قدر ومصير تلك هي أعلى حكمة»^(٢)، ويقول في موضع آخر: «أنا أول من اكتشف الحقيقة بتمييز الأمور الزائفة، فتراني أضع المتناقضات كما لم يفعل أحد من قبلي، ومع ذلك فأنا أمثل النقيض من الروح النافية، و.. عندما تشتبك الحقيقة مع زيف العصور في معركة ضارية لا بد من أن تتوقع سلسلة من الزلازل تعيد ترتيب الهضاب والأودية كما لم يحدث من قبل»^(٣).

وينظر نيتشه إلى فلسفته على أنها «تفسير»، فالمعرفة الأصلية في رأيه ليست سوى تفسير، والوجود عنده يقبل تفسيرات لا متناهية، وهو يطبق صورة التفسير على معرفة الوجود بهدف إمالة اللثام عن طبيعة الإنسان، وقراءة حقيقته، وهو في ذلك كله مولع بإرتداء الأقنعة، ومغرم بالتخفى؛ لأنه يرى أن الأقنعة تعبر بالضرورة عن الحقيقة، فيصبح عنده الإتصال غير المباشر الطريقة الوحيدة للاتصال بالحقيقة الأصلية، والطريقة الوحيدة التي تتناسب مع غموض هذه الحقيقة^(٤).

لم يكن لدى نيتشه برنامج محدد للإصلاح، ولكنه إهتم بمستقبل الإنسانية، فرأى أن الطريق إلى الحقيقة يتمثل في فهم الإنسان لذاته، فإندفع بقوة في طريق الإخلاص والأمانة الفكرية معبراً بذلك عن القيم التي إهتم بها^(٥).

وجه نيتشه حملة ضارية إلى أصحاب المذاهب، وكان أخشى ما يخشاه أن يصير واحدا منهم^(٦)، «فإرادة المذهب» عنده تعبر عن الإفتقار إلى الأمانة والجدية في التفكير، فبناء المذهب عمل طفولي لأن الفيلسوف لا يستطيع من خلال مذهبه أن يوضح حقيقة المقدمات التي بدأ منها، وهي واضحة بذاتها بالنسبة إليه وحده وقد لا تكون كذلك بالنسبة إلى الآخرين.

(1) Jaspers, Karl : "Reason and Existenz", p. 38.

(2) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", p. 828 .

(3) Ibid., p. 924 .

(4) Jaspers, K. : "Reason and Existenz", PP. 26 - 27 .

(5) Ibid., PP. 28 - 33.

(٦) فؤاد ركريا : نيتشه، ص : ٣١

يرى نيتشه أن الفيلسوف الذى يعتقد فى الصدق المطلق لمذهبه فلا يبحث فى مقدمات فلسفته لهو أكثر حمقاً مما يبدو عليه فى الواقع؛ وذلك لأنه يرفض التفكير فيما وراء مسألة بعينها، ويعبر ذلك - عند نيتشه - عن فساد أخلاقى ماكر يسوغ له رفض المذهبية فلا يوجد مذهب يكشف عن الحقيقة الكلية، ومع ذلك فالمذاهب تفيد من يستطيع استخدامها بمهارة، وتسعى للفيلسوف الذى يسجن فكره بحدودها^(١).

ويمكن القول بأن نيتشه مثله فى ذلك مثل أفلاطون، فلم يكن مفكراً مذهبياً مثله، وإنما إهتم بالبحث فى مشكلات أو موضوعات بعينها، وهو يهتم بوضع الفروض فى فلسفته أكثر من إهتمامه بوضع حلول لمشاكله، ولا تكون نقطة البدء عنده مجموعة من المقدمات، بل غالباً ما تكون موقفاً إشكالياً، ويتضمن هذا الموقف إشكالي مقدمات الفيلسوف، وبعض هذه المقدمات تتكشف فى سياق آرائه، ولا تكون النتيجة عنده حلاً للمشكلة بقدر ما هى إدراك لأبعادها وحدودها، والمشكلة عند نيتشه لم يوضع لها الحل بعد؛ وإنما هى فى تزايد ونمو مستمر^(٢) يستقصى أبعادها الحقيقية^(٣).

لم يكن نيتشه من أصحاب المذاهب إذا فهمت (المذهبية) بمعنى الجمود المطلق والتوقف التام عن النمو والحياة، أما إذا فهمت بالمعنى الواسع أى بمعنى اللون الغالب على الشخصية واتساقها مع ذاتها، فإن نيتشه كان ذا مذهب، فالدعوة إلى التجديد وتغيير المنظور هى مذهب والوحدة الجامعة بين جوانب فكره^(٤)، فالعظمة عنده تتمثل فى بنى مذاهب مفتوحة غير مكتملة، وفى اعتناق آراء حرة بلا قيد أو شرط، تسمح له بالتغلغل فى عمق المشكلات^(٥).

قد تصلح بعض المذاهب المعروفة فى تاريخ الفلسفة للتعبير عن فلسفة نيتشه، ومع ذلك فهى لا تعبر عنها تمام التعبير؛ إذ تلتقى معها فى بعض المسائل وتختلف عنها فى البعض الآخر، فأما عن «الواقعية» فهى مذهب يرى أن الوجود مستقل عن المعرفة

(1) Kaufmann, W.: "Nietzsche Philosopher..", pp. 66-67 .

(2) Ibid., P. 68 .

(٣) يرى «بوخ» أن الطريقة الصحيحة والسوية لمعالجة المشاكل النفسية فى التحليل النفسى هى إنماء هذه المشاكل إلى مستوى الشعور Niveauerhöhung des Bewusstseins .

(٤) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ٣٢ .

(5) kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher...", p. 72 .

الحالية التى تعرفه بها الذوات المدركة، فهو لا يستمد من هذا الإدراك لأنه يتجاوز الفكر، والنتائج الأخلاقية المترتبة على هذا الرأى تتمثل فى الأخلاق الواقعية التى تتعلق بهذه الأرض، وتتخلى عن كل تطرف مثالى يربط الأخلاق بعالم آخر بالمعنى المثالى لهذه الكلمة، وتلك هى أبرز صفات رأى نيتشه فى الأخلاق، ومع ذلك فنيشه يتعد كل البعد عن الواقعية فى مجال المعرفة، فهو ينتقد الواقعيين لاعتقادهم بأن العالم كما يظهر لنا هو العالم الحقيقى، وأن العالم فى ذاته لا يختلف عما نراه، وهو يؤكد أن العالم كما تتصوره هو عالم كما يصلح لوجودنا فحسب، لا كما هو فى ذاته - وفى ذلك نلمس فى فكره عناصر مثالية واضحة .

أما عن الوضعية، فهى ذلك المذهب الذى تأثر بالتقدم الكبير الذى أحرزه المنطق والرياضة فى منتصف القرن التاسع عشر، فحاول أصحابها أن يوحدا بين أسس المنطق والرياضة وليجعلوا منها دعامة لتحليل فلسفى بوسعه أن يقضى على المشاكل الميتافيزيقية، ولقد تأثر نيتشه بالتقدم العلمى، ويطلق على إحدى فترات تفكيره الفلسفى اسم «الفترة الوضعية» كما لم يقتصر إعجابه بالمنهج العلمى التجريبى على هذه المرحلة الوسطى من مراحل تفكيره حيث حاول فى الفترة الأخيرة أن يضع لفكرة العود الأبدى - وهى ذات طابع صوفى - أساساً علمياً، وكان ينوى أن يكرس عشر سنوات من حياته لدراسة العلم الطبيعى والرياضى كى يرر الفكرة علمياً، ولم تساعده صحته على ذلك^(١) .

ولكن الوضعية السائدة فى عصره لم تكن لترضيه، ذلك أنها حاولت أن تعطى صورة علمية للمبادئ الأخلاقية العامة الشائعة التى كرس نيتشه حياته للحملة عليها، فتفكيره - إذن - لا يمكن أن تستوعبه كلمة الوضعية بسبب تلك النزعة الصوفية الواضحة عنده التى تتجاوز نطاق الوضعية كل التجاوز، كما أن الجانب الشعرى والفنى الذى سيطر على أروع مؤلفاته يبعده كل البعد عما هو وضعى .

يرى بعض الباحثين فى فلسفة نيتشه استباقاً «للبراجماتية» فكلاهما يشترك فى الحملة على العقل الخالص، ورده إلى المقتضيات الحيوية للإنسان، كما أن الوجه السلبى للبراجماتية المتمثل فى نقد الأسس الميتافيزيقية القديمة يكاد يكون ترديداً لآراء سبق ظهورها عند نيتشه، والإلتجاء إلى العينية، ونقد فكرة الجوهر القديمة،

(١) فؤاد ركريا : «نيتشه»، ص ص ٣٢ - ٣٥

واخضاع القيم للوجود يمثل عاملاً مشتركاً بين الطرفين، علاوة على أن نظرية الحقيقة عند نيتشه تشبه نظرية البراجماتية؛ فالحقائق من خلق الإنسان، ومقياس صحة الأفكار هو نفعها أو صلاحيتها للعمل، ومن هنا كان تغير الحقائق بتغيير المواقف وما يصلح لكل منها، فاختفت الحقيقة الثابتة، ونلاحظ بهذا الصدد تحمس نيتشه في الدفاع عن الحقيقة النسبية، وتأكيد على أن الحقيقة هي ما ينفع الحياة، بل هي خطأ وبطلان ثبت نفعه، وأن الحياة هي أساس الحقيقة، ومصدرها الوحيد^(١).

وإن كان نيتشه يدعو إلى التجربة، فللتجربة عنده معنى يختلف تماماً عن المعنى البراجماتي لها؛ ذلك أنها تعني أن نحيا وفقاً لاجابة ما أو لأحد الحلول التي يراها الفكر، والعلم عنده طلب دائم للمعرفة، وسلسلة لا تنتهي من التجارب الجريئة، كما أن العلم والحياة لا ينفصلان، أما العلم والفلسفة عنده فهما طريقة في الحياة، فكان نيتشه بذلك خصماً للدوجمائيين، يفسح المجال للتجارب العديدة التي تقوم عليها النظريات والآراء، فكان يرى أن النفوس العظيمة تنزع نحو الشك، وأن الاعتقادات أغلال وسجون^(٢).

يلاحظ أن تطرف البراجماتيين في النزعة اللاعقلية إلى حد مهاجمة العلم يواعد بينهم وبين نيتشه الذي ظل على احترامه للعلم بالصورة التي سادت عصره، وكان نقده للنزعة العقلية التجريدية راجعاً إلى تمسكه بالروح العلمية الصحيحة، وعلى ذلك فإن البراجماتية لا تستنفد فلسفة نيتشه التي هي أوسع من أن تنحصر في حدودها.

أما عن «الوجودية» فثمة وشائج تجمع بين نيتشه والوجودية، وينمثل في ذلك الإقتراب بين حياته وتفكيره مثله في ذلك مثل كيركجور الذي كانت تجاربه الحية مدار حياته، كما أن فهم نيتشه للإنسان يقربه من الوجودية، فوجود الإنسان سابق على ماهيته، أو هو الذي يكون ماهيته، وليست له ماهية ثابتة؛ لأنه في «محاولة» دائمة لا تعرف الحدود؛ ففي الإنسان شيء أساسي ناقص يعلى من قدره، ذلك أن عدم تحدد ماهيته هو الذي يمكنه من تجديد وجوده على الدوام، والإنسان «في زرادشت» «خالق ذاته» Selbstschaffender، فنقصه الأساسي هو مصدر حريته،

(١) المرجع السابق ص ٣٦ - ٣٧

(2) Kaufmann. W. "Nietzsche, Philosopher", pp 74-77

ويمكنه من خلق ذاته على الدوام، أما عن فكره إرادة القوة، فهي الأخرى تشير إلى أن الإنسان كائن يتجاوز ماهيته على الدوام ولا يقف بها عند حد .

وللإنسان في كل فلسفة وجودية موقف أساسي يعبر عما تتميز به أهم اللحظات التي تتبدى فيها إنسانيته، وهذا الموقف عند كيركجور مثلاً هو «القلق» الذي يعبر تماماً عن عدم تحدد ماهية الإنسان؛ لأنه الحالة التي تتفتح فيها أمامه آفاق عديدة قبل أن يستقر على واحد منها، أما عند نيتشه، «ففكرة الخطر» تعبر عن هذا الموقف الأساسي، فالخطر هو السير على الطريق، والإنسان الحقيقي هو الذي يسير في الطريق، أما من لا يسير في الطريق فلم يتحقق إنسانيته بعد، أو هو الإنسان الأخير على حد تعبير نيتشه .

وتعبر فكرة «الإنسان الأعلى» عن الدعوة إلى تجاوز الماهية الثابتة وحشد القوى الخالقة للإنسان حتى يعلو بها على ذاته دوماً، كما تعبر «فكرة العود الأبدى» عن رغبة الإنسان في السيطرة على الزمان، فحين يعود كل ما مضى عدداً لا متناهياً من المرات، يستوى عند النفس الماضي والمستقبل، وتحرر النفس من قيد الماضي بإحالة إلى مستقبل، وتسيطر الإرادة على الزمان في كل مظاهره، أما فكرة «موت الإله» فيفسرها هايدجر في وجهها السلبي، ويرى أنها لا تنصب على الإله المسيحي، ولا على آلهة الأديان؛ بل المقصود بها هو عالم ما فوق المحسوس^(١)، وعالم الميتافيزيقا بصفة عامة، كما تعبر عن اعتقاد نيتشه بأن العالم الآخر بكل صوره الفلسفية قد فقد دعامته، وإنهار من أساسه، وهي فكرة تمهد بشكل مباشر لرفض الميتافيزيقا التقليدية بحيث لا يبقى أمام الفكر سوى البحث في القيم، وتنتقل الفلسفة إلى البحث في الذات وفيما له قيمة بالنسبة إليها، وتلك هي نقطة البداية لكل فلسفة وجودية، كما فهمت «فكرة موت الإله» على نحو يقرب بين فلسفة نيتشه والفلسفة الوجودية، من حيث أنها تعبر عن سعي نيتشه إلى التعالى أو العلو، وبينما تبحث الأديان عن التعالى فيما يتجاوز الإنسان، ويبحث عنه كيركجور في شخصية «المصلوب»، فإن نيتشه يريد أن يحقق التعالى عن طريق «الإنسان» الذي تفسح له فكرة موت الإله الطريق، فيحقق كل ما تتسع له إمكانياته .

وبلاحظ أن المبادئ المشتركة بين فكر الفيلسوف والوجودية عامة إلى أقصى

(١) المرجع السابق ص ص ٣٨ - ٤٠

حد؛ لأن فكرة تجدد الوجود الإنساني وعدم ثبات ماهيته، والدعوة إلى علاء الإنسان بنفسه وتحاوزه لذاته على الدوام فكرة مشتركة بين كل الفلسفات الدينامية التي تدعو إلى الحركة، كما أن عدم ثبات ماهية الإنسان هي المقدمة الأولى التي تفترضها كل فلسفة تعتقد بالتطور وفاعلية التاريخ، هذا بالإضافة إلى أن موقف نيتشه من العلم يميزه عن مختلف التيارات الوجودية بصفة أساسية، ذلك أن الفيلسوف الوجودي يعمل دون وعي منه على إثبات قصور العلم عن إستيعاب أهم مجالات الحياة البشرية، فللعلم حدود لا يتعداها، وعند هذه الحدود تبدأ الفلسفة الوجودية نشاطها^(١).

وعلى ذلك فإن إنتساب نيتشه إلى الوجودية لا يمكن التسليم به من جميع الوجوه، كما أن إقتراب فكره من بعض المذاهب الفلسفية المعروفة لا يجعله يخضع بالضرورة لواحد منها خضوعاً تاماً^(٢)، فنيتشه هو - بالأحرى - هزة أو صدمة اجتاحت ضمير الفلسفة الغربية، ويتميز فكره بالتساؤل العقلي عن الوجود والحقيقة الأصلية، كما تتجاوز فلسفته جميع الحدود، فترسم موقفاً جديداً خالصاً للإنسانية يتطلع نحو بدايات حقبة جديدة تأتي في المستقبل^(٣).

ذهب ياسبرز إلى أن «نيتشه» كان دائماً على وعي با «اللامتناهي»، فتفكيره لا يقف عند الحدود الواضحة للإهتمامات الحيوية عند الإنسان، وإنما يتجاوز الحدود، ويتمثل ذلك في قصيدته التي نظمها في شبابه إلى «الإله المجهول»^(٤).

كما يرى ياسبرز أن رموز الدين عند نيتشه تكاد تخلو من المضمون المتعالى، وتميل إلى صفة الكمون والمحايثة، وهو عندما يشب إلى العلو، فهو يتشبث بصورة من

(١) المرجع السابق، ص : ٤٠ - ٤٢ .

(٢) نفس المرجع، ص : ٤٢ .

(3) Jaspers, K.: "Reason and Existenz", pp. 25-26 .

(٤) جاء في هذه القصيدة ما يلي :

Nein .
Komm Zurück .
Mit allen deinen Martern .
Oh Komm Zurück
Mein Unbekannter Gott, mein Schmerz .
Mein letztes Glück"

العلو لا نستطيع عملياً اللحاق بها، ومن أمثلة هذه الصور فكرته عن العود الأبدى
والإنسان الأعلى^(١).

وتشير فكرة الإرادة عند نيشة إلى ذلك العلو الذى يسمو بنا فوق أنفسنا؛ فهى
تحرر الإنسان، وتجعله يريد الحياة على الرغم مما بها من أوصاب وآلام، ولما كان نيتشه
شاعراً فيلسوفاً، فلقد استحالت فلسفة الإرادة عنده العاملة على قهر الإنسان شعراً
وادعاً: شعر الإرادة التى تغالب الشقاء، فالإنسان رغم كل شيء متفائل لا يقهر،
ولعل التعاسة تجربة، بل لعلها تجربة قدسية^(٢).

(١) ويمكن ترجمتها بالعربية كالآتى :

«لا .

أرجع ثانية .

مع كل شهادتك .

أرجع ثانية .

يا إلهى المجهول، ومنتهى ألى .

وقدرى الأخير» .

(٢) هنرى توماس «تراجم حية لأعلام الفلسفة الغربية»، ص ص ٣٣٤ - ٣٣٦ .

باب الأول

«مصطلح العلو أو الترانسندنس»

مناقشة لغوية وفلسفية

الفصل الأول

الملاحم العامة لمشكلة العلو أو الترانسندنس

تمهيد :

.. يفر عصرنا فى جنون من الأصل والمنبع، فهو عصر الثروة والضيغ واللافئات والشعارات المتصارعة، وهو أيضاً عصر السرعة والسطحية والشمول والآله، أنه عصر العدمية الذى تصبغ فيه الدعوة إلى العلو بمثابة دعوة لإنقاذ التفلسف والإنسان، وهو الكائن الوحيد القادر على العلو فوق نفسه، وفوق العالم .

فالعلو يهدف إلى أن يثير فىنا الشعور بالغرابة الهاجعة فى نفوسنا، فيدفعنا إلى مجاوزة الأطر، والقوالب، والمواضعات التى نظمئن إليها، ويعيدنا إلى فعل التفلسف الحق الذى هو فى النهاية علو فوق كل شىء كى نعرف ما هو الشىء .

«بعيدون نحن عن العلو»، كما أننا نعانى من تلاشى العلو لا من غيابه؛ لأن غياب العلو لا ينفى احساسنا به حتى ولو تعذر علينا الوصول إليه، و «نيتشه» مثال واضح على ذلك، لأن تحمسه الفطيع فى حربه على الميتافيزيقا نابع من إحساسه بالعلو وأن يكن علوا سليماً - كما سيأتى بيانه، فلقد ظل نيتشه على صلة بالعلو على الرغم من إنكاره له وحره عليه .

وفى غياب العلو نوع من وجوده، لأنه قد يحركنا للسعى إليه، كما أن فى غيابه شىء من الإيجاب ؛ أما أخفاؤه فسلب كله حيث يختفى لدينا الإحساس بالاختفاء نفسه فيتلاشى من أنفسنا كل وعى بالعلو، وما أشد حاجة الإنسان فى هذا الزمن إلى تحقيق العلو والارتفاع حتى يصبح علاقته بالواقع، فيعود للعالم معناه الحق بعد أن احتجب خلف حاجز كثيف من المفاهيم البالية^(١) .

لما كانت مشكلة العلو أو «الترانسندنس» على هذا القدر من الأهمية، فلقد أثرنا أن نخصص الفصل الأول لمناقشة مصطلح الترانسندنس من الناحية اللغوية والفلسفية، ثم نعرض المفاهيم التقليدية للعلو فى تاريخ الفلسفة عرضاً موجزاً، ونطبق تلك المفاهيم على بعض نماذج للترانسندنس، فى الفصل التالى تمهيداً لعرض فلسفة نيتشه فى الفصول التالية .

(١) فولفجاء شتروفه : «فلسفة العلو الترانسندنس»، ترجمة عبد الغفار مكاوى، مكتبة الشباب،

القاهرة سنة ١٩٧٥، ص ص ٢٣ - ٣٦ .

أولاً - الأصل اللغوي لكلمة «الترانسندنس أو العلو» :

عَلَوَّ كل شيء، وعَلَّوْهُ، وعَلَّوْهُ، وعلاوته، وعَالِيه، وعاليته أى أرفعه، والله عز وجل فى لسان العرب هو العلى المتعالى، العالى الأعلى، ذو العلا، والعلاء، والمعالي، والأعلى هنا بمعنى العالى فهو أعظم وأجل وأعلى مما يثنى عليه، والعلى الشريف فعيل من علا يعلو، وهو بمعنى العالى أى الذى ليس فوقه شيء، ويقال : هو الذى علا الخلق فقهرهم بقدرته .

والمتعالى هو الذى جل وتنزه عن وساوس المتحيرين، وقد يكون المتعالى بمعنى العالى، والأعلى هو الله الذى هو أعلى من كل عال واسمه الأعلى؛ أى صفته أعلى من كل الصفات، والعلاء : الشرف، وذو العلا: صاحب الصفات العلا، وصفة الله العليا هى شهادة أن لا إله إلا الله، فهذه هى أعلى الصفات، ولا يوصف بها غير الله وحده لا شريك له، ولم يزل الله عليا، عالياً، متعالياً وهو العلى العظيم .

والأصل اللغوى لكلمة العلو يشير إلى إرتفاع أصل البناء، والتعالى^(١) يعنى أيضاً الإرتفاع، وعلا بالأمر معناها اضطلع به واستقل، واعتلى الشيء، تعنى قوى عليه وعلاه، وتقول العرب: ذهب الرجل علاءً وعلواً، ولم يذهب سفلاً إذا ارتفع، فالإرتفاع والصعود هو المعنى اللغوى لكلمة العلو كما ورد فى «لسان العرب»^(٢) .

وإذا اصطلاحنا على ترجمة كلمة «الترانسندنس» بالعلو، يتعين علينا أن نبحث فى الأصل الإشتقاقى للكلمة الأوربية ومعناها وأول ما نلاحظه هو أن المعنى الحرفى للفعل الإنجليزية Transcend هو «يتجاوز» أو «يسمو فوق الوجود المادى» أو «يفوق» ويزى بمعنى يتفوق على^(٣) .

كما تعنى Transcendence التجاوز والسمو والتفوق، وهى سمة يتميز بها ما يتجاوز شيئاً آخر^(٤) أو ما يفوق الإمكان^(٥) .

(١) لسان العرب، راجع : «علا»، ص ٣٠٨٨ - ٣٠٩٥ .

(٢) المرجع السابق، نفس المكان .

(٣) منير البعلبكي : «المورد»، دار العلم للملايين - بيروت، راجع مصطلح "Transcend" .

(4) Gerard Lagrand : "Dictionnaire de Philosophie" Cf.: "Transcendence" Bordas, Paris, 1972 .

(5) Morfaux, Louis Marie : "Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines", Librairie Armand Colin, Paris, 1980, Cf.: "Transcendence" .

وتعنى كلمة Transcendent فائق أو متجاوز الحد وعال (واقع وراء نطاق الخبرة أو المعرفة) مما يشير إلى كائن فوق الوجود المادى^(١). وتعنى أيضاً متسام^(٢).

هذا، وتكاد تحمل كلمة «Transcendental» نفس المعنى حيث تشير إلى ما يقع وراء نطاق الخبرة، ولكن ليس وراء نطاق المعرفة البشرية، كما تشير إلى الفائق والمتجاوز الحد، والمبهم، وترجم أيضاً «بالترانسندنتالى» أو المفارق والصورى، وجميع هذه المعانى تشير إلى السمو من حيث الوجود والمعرفة^(٣). وترجم مصطلح «Transcendentalism»، بالتحالى.

والفلسفة المتعالية - مثلاً - هى كل فلسفة تقول بأن اكتشاف الحقيقة يتم بدراسة عمليات الفكر، لا عن طريق الخبرة أو التجربة^(٤).

* * *

أما عن الأصل الإشتقاقى لكلمة «الترانسندنس» فهو يشير إلى كلمة تكونت فى لاتينية العصر الوسيط لتصبح فيما بعد فكرة من أهم الأفكار الفلسفية، كما دخلت فى أسماء المذاهب الفلسفية ذاتها، على سبيل المثال: «فلسفة كانط الترانسندنتالية» فالمصطلح قد استخدم فى وقت متأخر نسبياً، كما أن الغموض يحيط به لعدم تحدد معناه تحديداً واضحاً، وعلينا أن نسعى إلى توضيح ذلك المعنى وهو الأمر الذى تفرضه أهمية الموضوع قيد البحث^(٥).

ترجع كلمة «الترانسندنس» إلى الاسم اللاتينى الذى تكون فى لغة العصر الوسيط وهو «ترانسندنتيا»^(٦)، ويأتى هذا الاسم من الفعل Transcendere المركب من المقطع trans والفعل Scendere، وهما متكاملات من حيث المعنى، ويحققان وحدة داخلية متكاملة، أما عن السابقة trans فهى تعنى، وراء، فوق، ما بعد أو فيما

(١) منير البعلبكي: «المورد» راجع مصطلح: "Transcendent".

(2) Doniach, N.S.: The Oxford English Arabic Dictionary of Current Usage, Cf.: Transcendent.

(٣) منير البعلبكي، «المورد»، راجع مصطلح "Transcendental".

(4) Doniach, N.S.: "The Oxford English-Arabic Dictionary", Cf.: "Transcendentalism".

(٥) فولفجانج ستروفر. «فلسفة العلوم»، ص ٣٧ - ٣٨.

(6) Transcendentalia.

وراء، وأما عن الفعل Scendere فمعناه يصعد، وبذلك يكون المعنى الحرفي للترانسندنتيا هو الصعود^(١).

ويترجم الفعل «Ubergan» في الألمانية الوسيطة بالفعل Ubersteigen في الألمانية الحديثة، مثله في ذلك مثل كلمة Transcendere اللاتينية،

ويفضل ترجمتها بالفعل Ubersteigen (يعلو - يصعد) لأنه يعبر عن المعاني الفلسفية الكامنة في الفعل اللاتيني على نحو أكثر كما لا يتحديداً.

وينطوي المقطع trans على ثلاثة معانٍ :

أ () إلي ما وراء : فكل صعود هو صعود من شيء إلى آخر، أى مما يقع تحت ما تصعد إليه أو ما يقع قبله .

ب () فوق : وهو المعنى المكاني للكلمة، وتعني أيضاً أعلى بحيث لا يكون ثمة شيء آخر أعمق منها أو تحتها، ويلاحظ أن كلمة فوق Uber الألمانية قريبة جداً من كلمة فوق أو هيبر Hyper اليونانية، وكلمة سوبر Super اللاتينية، كما تستخدم كلمة فوق الألمانية بمعنى (وراء ، ما بعد Jenseit) وهو معنى كامن في الكلمة اللاتينية trans .

ج () معنى المقارنة : فيعبر عن الصعود إلى مجال أسبى كما يحدث عند تخطي حد أو تجاوز .

أما الفعل اللاتيني Scendere بمعنى يصعد «فيعبر عن حركة من أسفل إلى أعلى، وهي حركة متضمنة في الحرف uber، وإن لم يكن ذلك ضرورة لازمة، فالحرف الأخير يعبر عن حركة تسير غائباً في اتجاه عمودي أو رأسى، وأما عن فعل الصعود Steigen فهو يعني أصلاً الانتقال من مكان إلى آخر، ويدل منذ أقدم^(٢) العصور على الحركة التي تتم من أسفل إلى أعلى، ومن الأعماق إلى الأعلى، كما

(١) يمكن ترجمة كلمة الصعود بالألمانية إلى كلمات ثلاث هي :

١ - Die übersteigung

٢ - Das übersteigen

٣ - Der übersteig

وكلها تفيد الصعود مع فروق طفيفة .

(٢) المرجع السابق، ص ص : ٦٩ - ٧٠ .

تدل على حركة عكسية من أعلى إلى أسفل، ومن الأعلى إلى الأعماق، إلا أن المعنى الغالب على الكلمة هو المعنى الأول أو الصعود إلى أعلى، «فالطائر يصعد في الهواء» كما أنها تدل في المجاز على الحركة الصاعدة، ومثال ذلك: «المزاج يرتفع» والعكس دائماً هو الهبوط (١).

ثانياً - المفهوم الفلسفي لمصطلح العلو أو الترانسندنس واشتقاقاته :

إذا ما اصطلاحنا على ترجمة الفعل Transcend بالفعل «يعلو»، يمكننا أن نذهب إلى أنه يشير إلى مجال يقع وراء نطاق الخبرة، ويستخدمه المؤمنون للدلالة على وجود الاله فيما وراء العالم المخلوق بصورة خارجة عنه (٢). أما في الفرنسية (٣) فالمصطلح استحدثه هنري برجسون في اللغة الفلسفية، وهو يعني مجازاً الصعود إلى فوق منطقة الشعور أو الفكر وتجاوزها، والتوغل في منطقة تفوقها أو تعلو عليها .

وإذا كانت الميتافيزيقا أكثر من مجرد تدريب أو ممارسة، فيجب أن تعلو على المفاهيم والتصورات بغية حصول الحدس كما يرى برجسون (٤). وإذا اصطلاحنا على ترجمة Transcendent (٥) بالصفة «العالي»، فيمكننا أن نذهب إلى أنها تشير إلى المعاني التالية :

(أ) ما يرتفع فوق مستوى أو حدود معينة، وهو صعود لا يمكن بالوصول إلى السماء أو الموجودات الأكثر كمالاً ... الخ، ويفترض هذا الارتفاع توسط مبدأ خارجي فائق عليها (٦) .

(ب) «الفائق» في نظام الذكاء أو الأمور الفردية، وما يرتفع إلى فوق المستطاع مثل «عبقريّة عالية»، أو ما يرتفع فوق مستوى الإنسانية مثل «الله كائن عال، لا حد لكمالاته، وتستعصي طبيعته على الفهم بالنسبة للعقول المحددة كما يرى «بيركلي» .

(١) نفس المرجع السابق، نفس المكان

(2) Flew, Antony : "A Dictionary of Philosophy", London, 1979, Cf. "Transcend" .

(3) Transcend, Surmonter, Surpasser, Outrepasser

(4) Lalande, André : Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie", Librairie Félix Alcan, Paris, 1926, GF. : "Transcendance", pp. 902 - 906 .

(5) Transcendent .

(6) Ibid .

جـ) ما يقع وراء كل خبرة ممكنة، سواء فيما يتعلق بالحقائق والأشياء في ذاتها، أو مبادئ الشعور والإدراك، وينسب هذا المعنى أولاً وقبل كل شيء إلى «كانط»، وهو يسمى المبادئ التي تتجاوز حدود الخبرة الممكنة مبادئ «عالية أو ترنسندنتالية»^(١) ومن ثم لا يمكن معرفتها^(٢) .

د) يشير المصطلح Transcendent في مجال الميتافيزيقا واللاهوت إلى «الاله» أو المطلق، وكلمة «العالي» تطلق على الإله أو المطلق بالمعاني الآتية :

١ - كامل، وراء كل تحديد ونقص .

٢ - لا يمكن إدراكه (ونجد ذلك في اللاهوت السلبي أو في التصوف) .

٣ - بعيد عن الطبيعة (في الديزم - Deism^(٣)) .

٤ - بعيد عن الإنسان الطبيعي .

هـ - وفي مجال المعرفة تذهب الثنائية المعرفية إلى أن الموجود الواقعي يتجاوز ويعلو على الوعي، ويتعذر عليه بلوغه أو التأثير فيه، ويقال للفكر إنه «عال بذاته» Self-Transcendent عندما يتضمن علاقة أساسية بما وراءه (القصدية) .

و - في الأخلاق : تشير «المثالية الأخلاقية» إلى علو الإرادة فوق الطبيعة^(٤)، وإلى تفوق الإنسان على نفسه، وترفع همته، عن شروط الحياة الواقعية، فالأخلاق المتعالية توجب على الإنسان أن يتخلص من قفص الطبيعة من حيث إنها تقوم على «مجاورة» الذات Morale du dépassement، وهي توجب على الإنسان أن يسمو بنفسه إلى معالي الأمور تحقيقاً للتقدم، ومن شرط هذا التقدم طلب الأفضل لا الرضا

(1) Stockhammer, Morris : "Kant Dictionary", Philosophical Library, 1st ed., New York, U. S. A., 1972, Cf. "Transcendent", pp. 222 - 223 .

(2) Runes, Dagobert, D. : "The Dictionary of Philosophy", John Growther, LDD, Philosophical Library, New York, 1942, Cf. "Transcendent"

(٣) مذهب فكري يدعو إلى الإيمان بدين «الديزم» وهو دين طبيعي مبني على العقل لا على الوحي، ويؤكد على الأخلاق منكراً تدخل الخالق في نواميس الكون

(4) Runes, Dagobert, D. : "The Dictionary of Philosophy", Cf. "Transcendent", p. 319 .

بالواقع، ومن ثم، نلاحظ تلاقياً في المعنى بين مصطلح الترانسندنس ومصطلح المجاوزة من حيث التطلع إلى حالة أعلى وأسمى من الحالة السابقة^(١).

ز) العلاقة العالية Transcendent Reference وهي علاقة فكرية بما يقع وراء الموجود، والعالي بالمعنى الميتافيزيقي العام ضد الكامن، وهو في الطبيعة فائق على وجه الإطلاق، وذو نظام مختلف، على سبيل المثال: في الأنظمة الثلاث لدى بسكال تكون الروح متعالية في علاقتها بالمادة، والمحبة متعالية في علاقتها بالروح، كما أن العالي بالمعنى الميتافيزيقي الخاص هو الوجود الفائق لكل أنواع الوجود الأخرى، ويتجاوز أو يقوم بعملية المجاوزة بصورة لا متناهية، أي أنه: «الإله»، ولا يوجد العالي في الشعور، بل يتجاوزه، وهو المطلق في تعارضه مع المتناهي والنسي، فيرى ياسبز مثلاً أن «العلو يقع وراء كل شكل وصورة»^(٢).

أما عن المطلق فهو يعني لغوياً ما كان بلا قيد أو وثاق، ويعني اصطلاحاً في الميتافيزيقا ما لا يفتقر في تصوره ولا في وجوده إلى شيء آخر وهو كلمة جاءتنا من اللاتينية وتدل على ما هو حر أو خالص من كل علاقة بغيره، بذلك يصبح معنى كلمة المطلق «هو التام، والمكتفى بنفسه، والكامل»، وتدل عليها في بعض الأحيان كلمة Perfectus أي ذلك الذي تم من كل ناحية أو بلغ أوج كماله، ونجد هذا التعبير مثلاً عند «شيشرون»^(٣) حين يقول: «كامل ومطلق»، وعند «نيقولاس الكوزاني»^(٤) حين يستخدم الكلمة للدلالة على الله بمعنى الضد من المحدود، ويصبح المطلق اسماً لدى فلاسفة المثالية الألمانية التأملية مثل شيلنج وهيجل خاصة وهما ممثلان للمثالية المطلقة، يقول هيجل: «في الفلسفة يوصف أسمى الموجودات بأنه هو المطلق»، والمطلق بتعبير سالب شأنه في ذلك شأن اللامحدود واللامشروط، كما أنه تعبير موجب قد يترجم أحياناً بمعنى الكامل والتام، وكأننا إذا فكرنا في المطلق على أنه «عال» فلا يمكن أن نصفه وصفاً إيجابياً، لأن كل وصف إيجابي يحدد ويعين بينما العلو فوق كل معين ومحدود^(٥).

(١) جميل صليبا: «المعجم الفلسفي»، مجمع اللغة العربية، ج ٢، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢،

راجع مصطلح: «المجاوزة» ص ٣٤٤.

(2) Morfaux, Louis Marie : "Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines", Cf. Transcendent, p. 371 .

(٣) سياسي وخطيب روماني تعتبر خطبة آية في البلاغة اللاتينية عاش في الفترة ما بين ١٠٦ -

(٤٣) ق م.

(٤) فيلسوف لاهوتي ألماني عاش في الفترة ما بين (١٤٠١ - ١٤٦٤ م).

(٥) فولفجانج شتروقه: «فلسفة العلو الترانسندنس»، ص ص: ٧٧ - ٨٣.

وثمة فرق واضح بين العالى والمطلق، فالمطلق بالمعنى الدقيق للكلمة هو ما لا تربطه بغيره علاقة ما، ولما كان كل تفكير هو فى صميمه تفكير فى شكل علاقات، فإننا إذا ما فكرنا فى المطلق على وجه من الوجوه فلا بد أن يكون - على الأقل - فى علاقة بى «أنا المفكر»، أما «العالى» فيراد به دائماً علاقة ما، لأنه مهما ارتفع العلو فإن من يعلو يظل باستمرار على علاقة تربطه بما يعلو فوقه، ففكرة المطلق - إذن - وفكرة العالى غير متكافئتين^(١).

وأما عن الكمون^(٢) فالمقابل الصحيح له هو العالى، ولقد صاغ «سبينوزا» وفقاً للإستعمال اللغوى فى العصر الوسيط القاعدة الثانية عشرة المشهورة فى الجزء الأول من كتابه الأخلاق على هذا النحو: «الله هو العله الكامنة لا العلة العالية «المتجاوزة» للأشياء جميعاً .. بهذا يكون المقابل الحقيقى للكمون^(٣) هو العلو والمجاور والمفارق، ويمكن القول بأن هذا التقابل قد شاع فى الفلسفة الحديثة على يد كانط، فالإماننت Immanent عند كانط هو ما يبقى فى حدود التجربة الممكنة أما الترانسندنت Transcendent فهو الضد الذى يخلق فوقه^(٤).

ويلاحظ أن الترانسندنتس أو العلو من الناحية الصورية أو الشكيلة يعبر عن العلاقة بين طرفين: بين ما يعلو، وما يعلو إليه أو ما يعلو فيه، وهى علاقة لا يمكن عكسها: فإذا كان أ عاليا بالنسبة إلى ب فإن العكس لا يصح ولا يجوز، وكلاهما مختلف عن الآخر اختلاف علاقة الإنسان بالله عن علاقة الله بالإنسان، ونحن نفكر أولاً وقبل كل شئ فى العلاقة التى تتجه نحو «العالى» لأن تفكيرنا يتجه بصفة عامة من الأقل إلى الأكثر، ومن المتناهى إلى اللامتناهى، وكلما أخذنا فكرة العلو مأخذ الجد، ارتفع شأن الجانب الثانى من العلاقة السابقة.

وجدير بنا الإشارة إلى إزدواج أساسى تنطوى عليه كلمة «العلو» فالعلو لا يعنى لغوياً عملية العلو فحسب، وإنما يعنى كذلك العالى نفسه الذى نعلو إليه، ويأسبرز مثال واضح - كما سيأتى بيانه - على استخدام الكلمة بالمعنى الثانى، فلا يدل بها

(١) المرجع السابق، ص ص : ٨٣ - ٨٤ .

(٢) وترجم بالكمون أو السكون أو البقاء فى أو المحاية Immanenz

(٣) يلاحظ أن «مذهب وحدة الوجود» يتضمن الكمون بمعنى أنه يشير إلى حضور الاله الشخصى

فى العالم وفى كل ما هو موجود .

(٤) المرجع السابق، ص ص : ٧٠ - ٧٣ .

على عملية العلو، وإنما على العالى، ومعظم الكتابات الفلسفية المعاصرة - كما نرى عند هايدجر - تستخدمها بالمعنى الأول، ويرجع ذلك إلى الإزدواج الكامن فى شكل اللغة التى تحدث ونفكر فيها، ولا يمكن التخلص منه إلا بإيثار أحد المعنيين دون الآخر^(١)

(ش) العالى بمعنى فينومينولوجي وجودي :

العالى هو كل ما يتجاوز الشعور: «العلو يعبر عن ماهية الموضوع الموجود - هناك» وهو التركيب الأساسى للآنية عنده هايدجر كما سيأتى بيانه تفصيلاً^(٢).

وإذا ما اصططحنا على ترجمة مصطلح Transcendental بالإنجليزية أو Transzental بالألمانية بكلمة «المتعالى»، وهو عند كانط ما استقل عن المبادئ التجريبية، وتسمى المعرفة متعالية إذا كانت معرفة قبلية، فتعبر بذلك عن نسق من المفاهيم يطلق عليه اسم «الفلسفة المتعالية».

والفكرة المتعالية عند كانط Transcendental Idea هى الفكرة المتعالية أو الأخلاقية، أما الفلسفة المتعالية أو الفلسفة الترانسندنتالية فهى تعبر عن نسق يحتوى كل مبادئ العقل الخالص، والمحمول المتعالى عند كانط Transcendental Predicate فيتمثل فى الضرورة، واللاتناهى، والوحدة، وما وراء الوجود المادى، والأبدية، والتحرر من شروط المكان والزمان، وحضور الشيء فى كل مكان وفى جميع الأوقات، والقوة الكلية^(٣).

والسؤال المتعالى Transcendental Question هو الذى يسمح بالإجابة المتعالية فقط، بمعنى أنه يحتوى على مفاهيم مجردة بعيداً عن أى محتوى أو مضمون تجريبى، والعقل المتعالى Transcendental Reason وهو العقل الحر تماماً على الرغم من كل الظروف والأحوال التجريبية^(٤).

ويمكننا أن نذهب إلى أن «المتعالى أو الترانسندنتالى» فى فلسفة كانط صفة

(١) المرجع السابق، ص: ٧٤.

(2) Morfaux, Louis, Marie : "Vocabulaire de la Philosophie", Cf. Transcendent.

(3) Stockhammer, Morris : "Kant Dictionary", Cf. "Transcendental", p. 221.

(4) Ibid., p. 222.

تنطبق على شرط الخبرة أو، كل ما ينتمى إليها، ومن ثم تكون المعرفة المتعالية ممكنة في حين أن الفلسفة العالية ليست كذلك، ولقد أطلق كانط على الجزء الأول من منطقته إسم «التحليل الترانسندنتالي» ووظيفته: تحليل كل معارفنا القبلية إلى عناصر الإدراك والفهم، ويتميز عن الجمال المتعالي أو الترانسندنتالي الذي يقوم بدراسة الأشكال القبلية للحس، ويحاول الجدل الترانسندنتالي نقد المناقشات الجدلية المزيفة، وأما الوهم الترانسندنتالي^(١) فهو ناتج عن ميل العقل لقبول الأشكال القبلية العقلية المتاحة في الخبرة فحسب على أنها معبرة عن الطبيعة النهائية للحقيقة، فنجعل من أفكار مثل الله والنفس والعالم موضوعاً لتفكيرنا على الرغم من عجزنا عن معرفتها^(٢)

والمنهج المتعالي عند كانط Transcendental Method يقوم بتحليل شروط الصور القبلية للحدس ومقولات الفهم، أما الموضوع المتعالي^(٣) فهو الموضوع العقلي الخالص الذي يعرفه كانط على أنه الصورة العامة للموضوع أو الموضوع بما هو كذلك، ومن ثم فهو ليس موضوعاً تجريبياً .

والفلسفة الترانسندنتالية أو المتعالية Transcendental Philosophy هو الإسم الذي أطلقه كانط على العلم القبلي للعقل الخالص، وهو اسم أطلق على فلسفته بأسرها، كما أنه مصطلح يميز به شلنج علم العقل الذي يعارض علم الطبيعة، أما عن مصطلح البرهان المتعالي أو الترانسندنتالي عند كانط Transcendental Proof فهو برهان يفيد أن ما تم اثباته والبرهنة عليه هو شرط ضروري لإمكان المعرفة الإنسانية، وهو بالتالي يقوم بدور فعال في إدراك الظواهر بأسرها^(٤) .

ويفرق كانط بين «الترانسندنت (العالي)» والترانسندنتالي (الشارطي)؛ فيؤكد ما هو جديد وحاسم في موقفه الميتافيزيقي، فالترانسندنتالي (الشارطي) هو الذي يجعل التجربة ممكنة من الناحية القبلية، أي هو الشرط الأول لقيامها، أما الترانسندنت

(1) Transzendentaler Schein

(2) Runes, D. D. : "The Dictionary of Philosophy", Cf. Transcendental", p. 319 .

(3) Transzendental Objekt .

(4) Ibid. , p. 320 .

(العالى) فهو الذى يتجاوزها ويتخطى حدودها، ولا يتمسك كانط دائماً بتلك
التفرقة التى أقامها بين المصطلحين^(١).

وإذا ما أصطلحنا على ترجمة مصطلح Transcendence بالإنجليزية أو Trans-
zendenz بالألمانية إلى كلمة «العلو»، نجد أن هذا المصطلح يعبر عن سمة تميز
العالى، وتشير إلى الحقائق المتعالية.

هذا، ويطلق «مذهب العلو» بوجه خاص على :

أ (المذهب اللاهوتى، وتكون فيه علاقة الله بالخلوقات مثل علاقة المخترع بآلته، أو
الأمير برعاياه، أو الأب بأبنائه، وذلك ما نجده عند ليبنتز مثلاً .

ب (المذهب القائل بوجود علاقات ثابتة بالحق والحقيقة اللذين يسيطران على
الوقائع ولا يستقلان عنها .

ج (المذهب القائل بوجود جواهر دائمة وأزلية أو أشياء فى ذاتها وراء الظواهر
الحسية .

د (المذهب الذى يصل الأنا الفردى فى تأمله لوجوده أو شعوره بالضيق تجاه هذا
الوجود بالوجود الآخر الذى يفوقه ويعلو عليه^(٢) .

وفى فلسفة ياسبرز - كما سنرى بالتفصيل - نجد أن العالى هو الكائن الذى
تتجه إليه حركة العلو، والكلمة تشير أيضاً إلى الكائن المتعالى الذى يستدل عليه،
ويتم البحث عنه من خلال حركة العلو هذه .

والعلو يفترض الكمون وبخاصة فيما يتعلق «بالإله»، حيث يقر المرء بوجود
«شخص أو وجود» يتجاوز الكون، ويكون خالقه فى نفس الوقت (مذهب وحدة
الوجود)، وفى الفينومينولوجيا يطلق «العلو» على الحركة التى يتحرك بها الشعور نحو
الموضوع من خلال المعرفة الأساسية الأصلية^(٣). وإذا ما اصطللحنا على ترجمة
مصطلح Transcendentalisme بالإنجليزية أو Transzendentalismus بالألمانية
بكلمة «الترانسندنتالية» أو «العلو» كما هو الحال بالنسبة لمصطلح Transcendence

(١) شتروفي : (فلسفة العلو «الترانسندنس»)، ص ص : ٧٦ - ٧٧.

(2) Lalande, A., : Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie,
Cf. "Transcendence", pp. 902 - 906.

(3) Legrand, Gérard : "Dictionnaire de La Philosophie..", Cf
"Transcendence", pp. 902 - 906 .

يمكننا أن نذهب إلى أن هذا المصطلح يطلق على المذاهب التي تقر بوجود صور ومفاهيم قبلية تسيطر على الخبرة الحسية^(١)

و«الترانسندنتالية» مذهب في الفكر الفلسفي والديني يمثل إمرسون الذي قام بتنظيم «الرابطه الترانسندنتالية» في إنجلترا عام ١٨٣٦، وكانت فلسفته بمثابة رم فعل مثالي ضد فلسفة القرن الثامن عشر، وضد القواعد الصارمة في الدين والمجتمع، ويمكن أن تعد صوره من صور التصوف الديني تناقض العقلانية الدوجماتيقية، ولقد تأثر في فلسفته بالأفلاطونية والمثالية الألمانية، فكان بذلك ثمرة أو نتاج للحركة الرومانتيكية، ومن تأثروا بها كولريدج وشلنج .

ويعارض اتجاه إمرسون تجريبية لوك، والمادية والعقلانية الكالفانية والديزم، كما أن الميتافيزيقا في هذا المذهب تتبع مدرسة كانط والمثالية المتأخرة، وتضع الكمون الالهي في الوجود المتناهي، كما تتجه نحو القول بوحدة الوجود، فالطبيعة عند إمرسون إنما تمثل الروح الكلية، و«الترانسندنتالية» من ناحية المعرفة ذات مذهب حدسي مثالي، ومن ناحية الأخلاق هي أخلاق مثالية تنادي بأهمية الفرد، وتتسم بالتصوف والنزعة إلى الإصلاح والتفاؤل في نظرتها للطبيعة الإنسانية ومن ناحية اللاهوت تنادي بالتوحيد^(٢) .

«فالترانسندنتالية» مصطلح يطلق على مذهب المثالية الكانطية، كما يطلق على تيار الفكر في القرن التاسع عشر (تيار كارلايل في إنجلترا وإمرسون في الولايات المتحدة) ، وانتشر بمعنى الفردية والرومانتيكية الألمانية، ويلاحظ أن كارلايل قد استخدم هذا المصطلح بمعنى خاص وهو «الامتياز والتفوق والتعالى» .

ويمكن القول بأن «الترانسندنتالية» تعبر عن فلسفة كانط عن المتعالي ومن ثم عن أية نظرية تؤكد اعتماد عالم الخبرة على نشاط العقل، كما أنها طريقة في التفكير تؤكد على العنصر الحدسي الفائق على الحسي، وهي تعبر أيضاً عن فلسفة المطلق بمعنى كمون المطلق في المتناهي، وإدراك علوه فوق المتناهي الذي يعد وهماً وبطلاناً، وبصفة عامة يطلق المصطلح على كل رؤية تصوفية فائقة للطبيعة ومجازاة لها^(٣) .

(1) Lalande, A. : "Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie", Cf. "Transcendentalisme", p. 906

(2) Runes, D.D "The Dictionary of Philosophy", Gf "Transcendentalism". p. 320

(3) Ibid

وجدير بالذكر أن مصطلح Transcendentals في لغة العصور الوسطى يطلق على صفات معينة تتجاوز مقولات أرسطو وتتلائم مع الموجودات^(١).

وهذه المقولات هي الواحد، والخير، والحق، ثم أضيف الشيء والوجود، والتغير والثبات، والتنوع، والضرورة، والحدوث، والفعل، والقدرة... الخ، والمقولات المتعالية هي التي تسيطر على كل العلوم الجزئية، وهي عند باركلي مبادئ المعرفة الإنسانية، كما استخدم كانط فيما بعد هذا المصطلح ليعبر عما يعلو ويتجاوز التطبيق الصحيح لمقولاته ومن ثم لا يكون سمة للخبرة الممكنة^(٢).

ثالثاً - المفاهيم التقليدية للعلو في تاريخ الفلسفة :

(أ) المفهوم الميتافيزيقي :

وهو المفهوم الكلاسيكي عن الترانسندنس^(٣)، وهو ينظر إلى العلو بوصفه العلو على التجربة أو تجاؤها والتفوق عليها، والمقصود من التجربة هنا التجربة الحسية، وهو نفس المعنى الذي تشير إليه كلمة الميتافيزيقا من أنها العلم بما يتخطى التجربة الحسية ويتجاوزها.

ويمكن القول بأن السابقة (ميتا) في كلمة ميتافيزيقا تقابلها السابقة (ترانس) في كلمة ترانسندنس، كما تفهم (الفيزيس)^(٤) أو الطبيعة بمعنى التجربة الحسية أو العالم الحسى، وبهذا المعنى أيضاً يعرف كانط الميتافيزيقا بقوله: «هي العلم الذي يتقدم من المعرفة بالمحسوس إلى المعرفة بما فوق المحسوس عن طريق العقل» وبذلك يكون الترانسندنتالى مساوياً لما فوق المحسوس.

هذا، ولا تعلق الميتافيزيقا التقليدية إلا على ما هو فيزيقي لأنها لا تتصور «الميتا» أو «المابعد» تصوراً كافياً، لذا تظل الميتافيزيقيا ميتافيزيقا بمعنى أنها تظل مقيدة بالفيزيقا،

(١) المتعالي في فلسفة العصور الوسطى هو ما لا يندرج تحت المقولات الأرسطوية.

Lalande, A. : "Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie, Cf. "Transcendental".

(2) Flew, Antony : "The Dictionary of Philosophy", Gf. "Transcendentalism" P. 329.

(٣) الفلسفة من حيث هي كذلك ميتافيزيقا، وإذا خلت من الميتافيزيقا لم تعد فلسفة بل نظرية في العلم أو مبحثاً في أسس العلم.

(٤) فولغاخ شتروفه : «فلسفة العلو» الترانسندنس، ٨٢ - ٨٦.

أى بكل العلاقات التى تربط الأشياء الفيزيقية بعضها ببعض الآخر، ويسمى ذلك إختفاء أو تلاشى العلو فى الميتافيزيقا المدرسية لأنها لا تبلغ من علوها المزعوم إلا شيئاً فيزيقياً أو شبيهاً به، أى لا تبلغ سوى تأليفات فكرية مصطنعة^(١).

أما عن العلاقة بين مفهوم التجربة ومفهوم العلو، فنجد أن التجربة تعنى المعرفة القائمة على أساس الإدراك الحسى، وهو نفس المفهوم الذى نجد عند كانط الذى يقول فى «نقد العقل الخالص»: «التجربة معرفة بالموضوعات عن طريق الإدراك الحسى»، فالتجربة تنصب بحسب ماهيتها على الموضوعات، ولا تقوم لهذه الأخيرة قائمة إلا بتطبيق المقولات على المعطى الحسى بحيث تضع الذات فى عملية الوعى الترانسندنتالى الأشياء أمامها بوصفها موضوعات^(٢).

والتجربة عند كانط لا تقتصر على التجربة الحسية مثل لوك، وإنما هى - كما قال فى التمهيدات أو البروليجومينا، نتاج الحواس والفهم، إذن ينطوى مفهوم كانط للتجربة على «الأنا الترانسندنتالية» بوصفها الشرط الأعلى لكل موضوعية، وكل وحدة بين الموضوعات، كما كان منطقياً عندما استبعد كل تجربة متعالية، ونفى إمكان قيامها، فالعالي لا يمكن أن يكون موضوعاً لأن الموضوعية لا توجد إلا بالإضافة إلى أنا أو ذات على حين أن هذه الذات يتم العلو فوقها - أثناء العلو - إلى ما يقع خارجها أو فوقها^(٣).

ويلاحظ أن كانط قد فهم العلو بالمعنى الذى فهمته الميتافيزيقا المدرسية التقليدية؛ فرأى أنه متعلق بالأفكار العقلية الثلاث: الله والحرية وخلود النفس، كما أن فهمه للتجربة متعلق تماماً بالمعطى الحسى، أما إذا فهمنا «التجربة» بالمعنى الواسع الذى تدل عليه فى أصلها اللغوى، لكأن هناك تجربة بالعلو تفوق فى قوتها وعمقها ودقتها أى تجربة دنيوية وحسية. والإنسان لا يجرب بالحواس فحسب وإنما بالفكر أيضاً، فيقوم بتجارب تفوق فى دقتها وعمقها تجارب الإدراك الحسى.

ان تجربة العلو بمعناها الدقيق تختلف تماماً عن كل تجربة حسية وفكرية موضوعية لأن العالي لا يمكن بحال أن يكون موضوعياً أو موضوعاً، ولأن خلاف «الذات - الموضوع» لا يمكن تطبيقه على تجربة العلو، ويختلف حضور العالي عن

(١) نفس المكان.

(٢) نفس المرجع السابق، ص: ١٠٣.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ص: ١١٣ - ١١٧.

الحضور الموضوعي، فهو موجود هناك بطريقة لا تمكنني من أن أضعه في قبضتي، لأنه يتجاوز كل تفكير، وكل ما يملكه الفكر هو أن يصطدم به بحيث يعجز عن النفاذ إليه والتعبير عنه^(١).

وتجربة العلو بالمعنى السابق لا تقتصر على التصوف، فالاندهاش الذي وصفه الإغريق بأنه أصل الفكر الفلسفي، والذي يتحول فيه كل ما هو مألوف إلى أغرب الأشياء جميعاً يفترض فعل «العلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق»، إلا أن القائم بفعل الخروج يعود فيتصل بالعالم على نحو إيجابي أو سلبي، وهذه العودة تميز تجربة العلو عن تجربة التصوف التي تدل على «الخروج - اللحظي - الكامل»، فكل ميتافيزيقا تختوى على تصوف، وليس العكس صحيحاً^(٢).

(ب) المفهوم اللاهوتي :

وهو يعنى تجاوز العالم أو كل ما يمت للعالم بصلة، ويشبه التفوق على العالم أو العلاء عليه، بحيث ينظر إلى «العالي» في معظم الأحيان بوصفه مجالاً للألوهية أو الله نفسه، ويلاحظ أن المفهوم اللاهوتي للعلو قريب جداً من المفهوم الميتافيزيقي لأن الميتافيزيقا التقليدية تنطوي على اللاهوت، فالموجود الأسمى أو الإلهي عند أرسطو - مثلاً - هو الموضوع الذي يحتل مكان الصدارة من الميتافيزيقا، ولقد قام بأسكال في التذكار أو الذكرى^(٣) بالترقية بين إله الكتاب المقدس، وإله الفلاسفة والعلماء، فإله الفلاسفة هو إله الميتافيزيقا التقليدية التي أقامها ديكرت على أسس جديدة، حيث فهم الله بوصفه الموجود الحائز على أقصى كمال ممكن، وحاول إثبات وجوده ببراهين عديدة، فإله الفلاسفة هو مجرد تأليف عقلي. أما الميستر اكهارت^(٤)، فلم يكن إلهه هو إله الفلاسفة ولا إله علماء اللاهوت إذ يقول في عظة بعنوان «طوبى للمساكين بالروح»: «أن وجودي الحقيقي فوق الله»، وهو بذلك يشير إلى علو لا يقصر حتى عن العلو فوق الله، ويضيف إكهارت: «... أن وجودي الحقيقي فوق

(١) فولفجانج شتروفه: «فلسفة العلو» التراندنس، ص ١١٨ - ١٣١.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٣١ - ١٣٤.

(٣) Memorial إشارة إلى ليلة شهيرة هي ليلة الإثنين ٢٣ نوفمبر سنة ١٦٥٣، عانى فيها بأسكال تجرته الصوفية.

(٤) الميستر أو المعلم اكهارت (١٢٦٠ - ٢٨/١٣٢٧) من أعظم مفكرى الصوفية في العصور الوسطى المسيحية - أثر تأثيراً كبيراً على الفلسفة والتصوف الألماني.

الله، هذا إذا اعتبرنا الله مبدأ المخلوقات أو نظرنا إلى الله نظرة دنيوية غير أصيلة، فإكهارت يهدف إلى تجاوز القصور الكامن في تصور الله تصوراً شيعياً، أى الانتقال من إله هو موضوع التفكير إلى إله حقيقي، ولا يمكننى أن أبلغ هذا الإله إلا إذا تمكنت من العلو فوق كل الموضوعات، لأنه يقع فى منزلة أسمى من تفكير كل المخلوقات^(١).

(ج) المفهوم الذاتى :

ويعنى تجاوز الوعى بحيث يتم الانتقال من الأنا أو الذات إلى الموضوع أو الشيء الذى يقع خارجها، والموقف الميتافيزيقى الذى يبنى عليه التفكير الحديث كله فى المعرفة هو تفسير العارف بوصفه ذاتاً، والمعروف بوصفه موضوعاً، ونطلق على مفهوم العلو الذى نجده فى ميتافيزيقا المعرفة هذه إسم المفهوم الذاتى، وإذا كان المفهوم الصوفى للعلو يذهب إلى العلو فوق كل شيء على وجه الاطلاق، أى فوق الذات والموضوع معاً، فإن العلو فوق الذات لا يتحقق فى العلو الذاتى، لأن الذات فى مثل هذا العلو لا تترك تماماً، بل يظل هذا العلو منظوياً على الذات التى تجعل الموضوع ممكناً .

وإذا قارنا بين المفهوم الذاتى للعلو والمفهوم الصوفى نجد أن الأول يؤدى إلى تصورات مبسطة تماماً، لأن الاتحاد الصوفى سيصبح عندئذ شيئاً بسيطاً يسهل فهمه، ويتحقق فى اللحظة المباشرة رفع الانشطار بين الذات والموضوع مما يؤدى إلى الشعور بالخلاص والتحرر^(٢) .

ولا يؤدى رفع الانشطار بين الذات والموضوع إلى العلو بمعناه الصوفى الحق؛ فالصوفى لا يطلب الاتحاد بالعالم، بل بالواحد الأصيل الذى يسمو على العالم ولا يتصل به بسبب، ويتم ذلك كما يقول «إكهارت» و «أفلوطين» عن طريق التخلّى عن العالم والزهد فيه^(٣)، وعلى ذلك فإن العلو فى التصوف يختلف فى معناه تماماً عن مجرد رفع الانشطار بين الذات والموضوع كما نجده فى العلو الذاتى^(٤) .

(١) المرجع السابق : ص ص ٨٩ - ٩٣ .

(٢) المرجع السابق : ص ص ٩٤ - ٩٦ .

(٣) يقول أفلوطين فى تاسوعته الخامسة : «أترك كل شيء» وهو يتحدث هنا عن ترك الكل، وذلك يشير إلى معنى «التجمع» عند إكهارت، وهو اصطلاح أساسى فى لغة إكهارت يدل فى معناه اللغوى العادى على حالة التوازن والهدوء النفس التى تترتب على التخلّى عن كل شيء، وربما كان مصطلح التجمع أو Gelassenheit متصلاً بالفعل Lassen الذى يعنى الترك والتخلّى فى اللغة العادية، ويعنى أن يترك الإنسان نفسه، ويترك معها كل شيء
(٤) المرجع السابق، ٩٥ - ٩٦

(د) المفهوم الأنطولوجي :

ويعنى العلو فوق الموجود فى اتجاه الوجود. ولقد وضعت فلسفة الوجود المعاصرة مشكلة السؤال عن الوجود فى صورة جديدة، وتطورت بها عندما رجعت إلى الفلسفة اليونانية، وأهابت بها بشكل صريح؛ فبارميندس جعل من كلمة الوجود الكلمة الأساسية للفكر الفلسفى، ونادى بها أفلاطون فى «ثياتيتوس والسوفسطائى»؛ إذ نادى بالجهد فى سبيل الوجود، وصعد من هذا الجهد ليصبح معركة ونزالاً مع العملاق .

أما أرسطو فلقد وصف فى ما «بعد الطبيعة» السؤال عن الوجود بأنه السؤال الأساسى الذى يضعه الفكر البشرى، فيقول فى الميتافيزيقا: «إن الموجود والوحدة. نفس الشيء ونفس الماهية، لأن كلا منهما يترتب على الآخر»، ويتفق مع هذا تحديد الفلسفة الوسيطة للوحدة بأنها ترانسندنتال الوجود^(١). ولقد تطورت الفلسفة عبر تاريخها الطويل كتفكير فى الوجود لا كتفكير فى الوحدة، فنجد أن الأنطولوجيا (علم الوجود) لا الهينولوجيا^(٢) أو (علم الوحدة) هى المبحث الرئيسى فى الميتافيزيقيا والفلسفة، هذا علماً بأن كلمة الأنطولوجيا لم تظهر لأول مرة إلا فى القرن السابع عشر. وفى العلو الأنطولوجى يتم العلو فوق الموجود الفرد فى اتجاه الوجود العام الشامل، وهذا الوجود نفسه لا يعلى عليه، وإنما يصبح أفقاً يشمل كل شىء أو كل موجود. ولقد أكدت فلسفة الوجود المعاصرة على ضرورة التمييز بين الموجود، والوجود، وعلينا أن ننتبه إلى هذا الفارق عندما نعلو من الموجود إلى الوجود، ولا يجوز أن نتصور الوجود قياساً على تصورنا لموجود أو موضوع تكون صفته هى الوجود .

ويلاحظ أن كل ما يمكن تسميته والتعبير عنه إنما هو شىء متعين وذو شكل، و«العلو فوق كل ما يوجد معناه العلو فوق كل متعين وذى شكل»، بذلك نخطئ بمجرد تسميته سواء كان هذا الاسم هو الوجود أم العالم^(٣) .

(١) حددت الفلسفة المدرسية فى العصور الوسطى الخصائص الأساسية للموجود التى تلزم عن ماهيته مباشرة، وتصاحبه على الدوام بأنها «ترانسندنتالات تعلو على كل المقولات»، وهى ستة: الشىء - الوجود - الواحد - الحق - الخير - الما .

(٢) من (هين) أى واحد .

(٣) المرجع السابق ص ٩٩ - ١٠٧

تعقيب :

يتضح لنا من العرض السابق أهمية فكرة «العلو أو الترانسندنس» في الفكر الفلسفي، ويمكننا أن نجمل ما سبق في الحقائق التالية :

أولاً - أن «الإندهاش» الذي وصف بأنه أصل الفلسفة يفترض فعل العلو قبل كل شيء على وجه الإطلاق، كما أن القلق بالمعنى الفلسفي أي عندما ينزل في كل شيء محدد، ويفلت ويفوص، إنما ينطوي على تجاوز كل شيء أو الخروج من كل شيء، وهو من معاني العلو .

ثانياً - أن كلمة «العلو» في لسان العرب تشير إلى الذات الالهية بما تتسم به من تنزيه وتوحيد وعظمة، ويشير الأصل اللغوي للكلمة إلى معنى «الإرتفاع والصعود» الذي يتفق بدوره مع المعنى الحرفي لمصطلح «الترانسندنس» الفلسفي .

ثالثاً - أن مصطلح «الترانسندنس» قد تكون في لاتينية العصور الوسطى، وهو مصطلح حديث نسبياً، كما أن الغموض يحوطه لعدم تحدد معناه تحديداً واضحاً، ومن إستخدامات هذا المصطلح إستخدام فلاسفة العصور الوسطى لمصطلح «الترانسندنتال» للإشارة إلى المحمولات التي تعلو وتتجاوز المقولات الأرسطية، وأيضاً استخدام برجسون للترانسندنس بمعنى الصعود إلى ما وراء منطقة الشعور أو الوعي وتجاوزها، والتوغل في منطقة تعلو عليها .

رابعاً - أن «الفلسفة المتعالية» هي كل فلسفة تقول بأن اكتشاف الحقيقة يتم عن طريق عمليات الفكر لا عن طريق الخبرة أو التجربة، وتطلق «الترانسندنتالية» على المذاهب التي تقر بوجود صور أو مفاهيم قبلية تسيطر على الخبرة الحسية، وهي طريقة في التفكير تؤكد على علو العنصر الحدسي على الحسي، كما أنها صورة من صور التصوف الديني، وتطلق على أي فلسفة مثالية تضع كمون المثالي والروحي في الخبرة الحسية، وتضع كمون المطلق في المتناهي وإدراك علوه عليه .

خامساً - يشير مصطلح الترانسندنت Transcendent أو Transzendent إلى «العالي» أو الفائق في مقياس الذكاء، أو الأمور الفردية، أو ما يرتفع فوق مستوى الإنسانية، أو كل ما يقع وراء كل خبرة ممكنة .

و«العالي» هو المقابل الصحيح «للكامن» أو المحايث Immanent وهو عند كانط ما

يبقي في حدود التجربة الممكنة أو الترانسندنت، فهو الضد الذي يعلو فوقه، كما تنطوي كلمة «العلو» على ازدواج أساسي؛ إذ تعني عملية العلو بالإضافة إلى العالي نفسه الذي تعلو إليه .

سادساً - «الفلسفة الترانسندنتالية أو المتعالية» اسم أطلق علي فلسفة كانط بأسرها، وتشير إلى نسق يشمل كل مبادئ العقل الخالص كما سيأتي بيانه تفصيلاً.

سابعاً - أن الميتافيزيقا التقليدية لا تزال تموضع العالي والمطلق، فهي لا تعلو إلا علي ما هو فيزيقي، مما يسمى باختفاء أو تلاشي العلو في الميتافيزيقا المدرسية، فلا تنتهي إلا إلى تركيبات فكرية مصطنعة .

ثامناً - أن المفهوم اللاهوتي للعلو يعني تجاوز العالم وكل ما يمت إليه بسبب ومجاله هو الألوهية .

أما المفهوم الصوفي فيعني العلو فوق كل شيء علي وجه الإطلاق، وهو أكثر من مجرد رفع الإنشطار بين الذات والموضوع الذي تجده في العلو الذاتي، كما أنه يحقق شعوراً رائعاً بالتححر والاتحاد بالعالي أو الواحد .

تاسعاً - أن المفهوم الانطولوجي للعلو يعنى العلو فوق الموجود في إتجاه الوجود، ذلك أن أهمية السؤال عن الوجود ظهرت في الفلسفة الوجودية المعاصرة وبه «العلو فوق الوجود الفرد في إتجاه الوجود العام الشامل» .

الفصل الثاني

نماذج للعلو في تاريخ الفلسفة الغربية

تمهيد :

يمكننا أن نشير إلى ست نماذج هامة للعلو في تاريخ الفلسفة الغربية تتمثل في فلسفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، ثم كانط وإسبرز وهایدجر، وأما عن أسباب تفضيل هذه النماذج عن غيرها فتتضمن في الأمور التالية :

١ - يمثل أفلاطون وأرسطو أوج الفلسفة اليونانية وقمة إزدهارها، فالعلو يحتل مكانة رئيسية في مذهب أفلاطون، كما أمكننا أن نعثر على معنى للعلو في الميتافيزيقا والأخلاق الأرسطية .

٢ - تزخر فلسفة أفلوطين بمعاني العلو، والعلو عنده ذو معنى ميتافيزيقي صوفي كما سيأتي بيانه .

٣ - تميزت فلسفة كانط^(١) «الترانسندنتالية» بمعنى خاص «الترانسندنس» وهو معنى إبستمولوجي، كما أننا استعرضنا مواضع العلو في فلسفته العملية .

٤ - اهتم كل من إسبرز وهایدجر في الفلسفة الألمانية المعاصرة بنيتشه إهتماماً ظاهراً، وتعددت عنه مؤلفاتهما، وفسر كل منهما فلسفته بأسلوبه الخاص، فكان لزاماً علينا أن نعرف مبدئياً ماهية العلو عند كل منهما .

أما عن موضوع البحث وهو فلسفة العلو عند نيتشه فقد خصصنا له جميع الأبواب التالية، على الرغم من أنه - من حيث الترتيب التاريخي - يأتي قبل إسبرز وهایدجر، وكان ذلك بهدف استخلاص السمات النوعية والعامة للعلو عند نيتشه .

أولاً - العلو عند أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق . م)

تمهيد :

لم تعرف الفلسفة اليونانية مصطلح «العلو»؛ إلا أنه قد أصبح الموضوع الرئيسي الذي يدور حوله تفكير آخر الفلاسفة الكبار الذين نطقوا باليونانية: أفلوطين. ولا يعنى عدم ظهور المصطلح في الفلسفة اليونانية أن تفكيرها كان خلوًا من العلو؛ بل قد

(١) فضلنا الإبقاء على مصطلح «الترانسندنس» كما هو بدون تعريب أثناء عرض فلسفة كانط، وذلك لما يتميز هذا المصطلح من دلالة خاصة عنده كما سيأتي بيانه .

يكون ذلك دليلاً على قربها الشديد منه حتى أنها لم تستطيع أن تتأمله من مسافة بعد كافية .

فالفكر الذى يصف «الاندهاش» بأنه أصل الفلسفة، لا يمكن أن نتصوره حلوا من العلو، كما جاء على لسان أرسطو فى كتابه: «الأخلاق إلى نيقوماخوس» فى سياق حديثه عن طاليس والفلاسفة القدامى: إنهم قد عرفوا أشياء مذهلة وعسيرة، وإن كانت فى رأيه أشياء عميقة، لأنهم لم يجدوا فى البحث عن الخيرات الإنسانية، ولا تخفى دلالة قوله من حرص على تأكيد معنى العلو فى الأخلاق .

أما عن طاليس، وهو أول الفلاسفة اليونانية (٦٢٣ / ٦٢٤ - ٥٤٦ - ٥٤٧ ق . م)، فإذا سلمنا بأن الماء الحى الذى جعله أصل الأشياء جميعاً هو ماء تأملى مجرد على نحو ما يقول هيكل، فلا بد أن تكون فكرة طاليس عن الماء قد نبعت من فكر متعال إلا إذا جعلناها نوعاً من التعميم الساذج لبعض الملاحظات الطبيعية .

وتنطوى فكرة انكسندر (٦١٠ / ٦٠٩ - ٥٤٧ - ٥٤٦ ق . م) عن اللامحدود أو اللامتناهى كأصل للموجودات على نفى مزدوج مما يدل على أن فكرته ترتفع فوق كل موجود ومحدود؛ أى تعلو فوق كل ما له شكل وصورة^(١).

١ - الجدل الصاعد والجدل النازل عند أفلاطون :

اعتقد أفلاطون أن الحوار بمرحلتيه هو الطريق الوحيد للبحث فى الفلسفة، فاصطنع الجدل^(٢)، وأطلق لفظ الجدل على العلم الأعلى الذى ليس بعده مناقشة^(٣)، فالجدل هو العلم اليقينى الذى لا يعتمد على الفروض، بل يبدأ بالمبدأ اليقينى الذى لا يكون هناك شك فى وجوده، وعرف أفلاطون الديالكتيك أو الجدل بأنه المنهج الذى يرتفع من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً محسوساً، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة^(٤)، وهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع، ويشمل المنطق والميتافيزيقا معاً^(٥).

(١) فولفجانج شتروفه : «فلسفة العلو - الترانسندنس» ص ٣٩ - ٤٠ .

(٢) فن الديالكتيك أو الجدل هو فن المناقشة، وهى المناقشة التى تهدف إلى كشف ما .

(٣) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية» - السلسلة الفلسفية، ط ٣، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣، ص ٦٩ .

(٤) أميرة حلمي مطر : «الفلسفة عند اليونان» ، دار النهضة العربية - القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٨٩ - ١٩٣ .

(٥) يوسف كرم . «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ٧٢ .

هذا، ويتدرج الفكر في المعرفة من الاحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض مدفوعاً بقوة باطنة وجدل صاعد، لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذي يكفى نفسه ويصلح أساساً لغيره^(١)، أما عن الرياضيات فهي تحتل مكانة متوسطة بين العالم المحسوس والعالم الحقيقي، وهي عند أفلاطون بمثابة الواقع الوحيد الحقيقي الذي يتميز عن الظواهر الحسية^(٢)، ومع ذلك تظل المعرفة الرياضية أدنى من معرفة المثل لأنها تعتمد على فروض ومسلمات ليس وجودها يقينياً، ثم تسير بطريق الاستدلال في استنباط النتائج المترتبة على الفرض الأساسي الذي سلمنا به^(٣).

ولما كانت المعرفة شبه المعروف حتماً، فإن النفس تؤمن بعالم معقول هو مثال^(٤) العالم المحسوس وأصله، ويدرك بالعقل الصرف، والماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها في العقل، وتكون مفارقة للمادة، بريئة عن الكون والفساد^(٥)، كما أنه يوجد مثال لكل الموجودات، ولكل الصفات والعلاقات والأفعال، وللأشياء الطبيعية والصناعية، وللأمور السامية والدنيئة، وتشكل المثل عالماً يوجد بذاته، وهو عالم أبدي لا يتغير، ويمكن ادراكه بالفكر وحده^(٦).

ويمكن القول بأن المثل توجد في عالم متعال بعيداً عن الأشياء الحسية، وأن هذه الأخيرة ما هي إلا نسخ ومشاركات في هذه الكليات التي توجد مستقرة في سماء ثابتة خاصة بها، في حين أن الأشياء الحسية تميل إلى التغير، وتكون في حالة صيرورة دائمة، ولا يقال عنها إنها موجودة بالمعنى الحقيقي للكلمة^(٧).

يرى أفلاطون أن المثل مبادئ للمعرفة، وهي معاييرنا الدائمة والموضوع الحقيقي للعلم^(٨)، كما أنها تقوم بوظيفة العلة المفسرة للوجود الطبيعي، وبهذه العلية المثالية أدخل أفلاطون التفسير الميتافيزيقي الذي لا يكتفى بالبحث التجريبي في العلل؛ بل

(١) المرجع السابق، ص ٧٢

(2) Zeller, Eduard: "Outlines of the History of Greek Philosophy", Revised by Nestle, W. and Trans. by L. R. Palmer, 30th ed., The World Publishing Company, New York, 1967, p. 148.

(٣) أميرة حلمي مطر: «الفلسفة عند اليونان»، ص: ١٨٨

(٤) يعنى أفلاطون بالمثل "eidos" الحقيقة الثابتة وراء الظواهر المحسوسة دائمة التغير.

(٥) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ٧٣

(6) Zeller, E.: "Outlines of the History of Greek Philosophy", p. 148.

(7) Copleston, F.: "The History of Philosophy". P. 191

(٨) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ١٤

يفترض أنها توجد فى مستوى «يعلو» على التجربة، وفى الطور الأخير من فلسفة أفلاطون أصبحت المثل أشبه بعالم من التصورات الميتافيزيقية التى توجه فعل النفوس^(١).

وللمثل عند أفلاطون ثلاث دلالات : أنطولوجية وعائية ومنطقية^(٢)؛ فمن الناحية الأنطولوجية تصور المثل الموجود الحقيقى أو الشئ فى ذاته؛ فكل شئ يتحقق ماهيته بحضور المثل فيه أو بمشاركته فى المثل، فالمثل مثلها فى ذلك مثل الواحد فى مقابل الكثرة المتغيرة، وأما من الناحية العائية فتظهر من أن كل صيرورة - بما فى ذلك السلوك الإنسانى - تهدف إلى هدف بعينه، وتتحقق الأهداف من حصيلة ما يدركه الفكر فى النماذج الثابتة الأولية للأشياء أو المثل، ومن الناحية المنطقية تمكنا المثل من تنظيم فوضى الموجودات الفردية، وإدراك المتشابه والمختلف، وإدراك الواحد فى الكثرة، وتتمتع هذه الدلالات بأهمية متساوية فى مذهب أفلاطون^(٣).

ونحن إذ نكتشف هذه المثل فى النفس بالتفكير، فلا بد أن تكون النفس قد اكتسبتها فى حياة سابقة على الحياة الراهنة؛ إذ كانت النفس قبل اتصالها بالبدن فى صجة الآلهة تشاهد المثل، ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن، فإذا هى أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل؛ فالعلم ذكر والجهل نسيان كما جاء فى «فايدروس»^(٤).

وعلى ذلك فالمعرفة عند أفلاطون تقوم على تذكر المثل الموجودة فى مجال «متعال»، وذلك قبل أن توجد النفس على الأرض^(٥)، كما أن معرفة الكلّى عند أفلاطون تمثل أسمى أنواع المعرفة؛ فى حين تمثل معرفة الجزئى أدنى أنواعها.

والجدل هو الذى يتبين ملاءمة المثل بعضها لبعض، وهو الذى يجعل العلم ممكناً، لأنه يرى المثل مرتبة فى أنواع وأجناس، أى يرى بعضها مرتبطاً ببعض بواسطة مثل

(١) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص ص : ١٨٠ - ١٨٣ .

(2) Ontological, Teleological and Logical .

(3) Zeller E. : "Outlines of the History of Greek Philosophy", p. 149 .

(٤) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة؛ اليونانية»، ص ٧٤

(-) فى محاوره فايدروس حدد أفلاطون لعالم المثل وجوداً مستقلاً وصفه بأنه العالم الذى يفوق أو يعلو على السماء

(5) Copleston, F. : "The History of Philosophy", p. 192

أعلى وأعم، وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعاً هو الخير بالذات - فالجدل يتصور العالم المعقول على حقيقته بالنزول من أرفع المثل إلى أدناها - وهذا هو الجدل النازل - ووسيلته القسمة الثنائية وهي القسمة المثلى عند أفلاطون؛ وهو منهج مكمل للجدل الصاعد .

وهكذا تمكن أفلاطون من الوصول إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس، فكان وصفه المثل جواهر قائمة بأنفسها توكيداً لهذا الوجود الأعلى، كما أنه مال في أواخر أيامه إلى الأعداد فاستبدلها بالمثل - متأثراً بالفيثاغورية - محاولاً بلوغ المعقولة التامة بالغاء المادة الكثيفة المستعصية على التجريد والتعقل، فيلغى الظن من المعرفة، ولا يستبقى سوى العلم في شكله الرياضي^(١). ويختلف أفلاطون في تعريفه للمثل بالأعداد عن الفيثاغورية التي نظرت إلى الوجود على أنه محاكاة للأعداد، بينما وجد أفلاطون مصدر المثل متمثلاً في «الواحد»^(٢).

لغة أفلاطون - إذن - تشير إلى عالم منفصل من الماهيات المتعالية، كما أن محاولته في التعبير عن المثل بالأعداد ما هي إلا محاولة لجعل العالم المتعالي للمثل عالماً معقولاً بمعنى العثور على مبدأ للنظام، وإذا كانت المثل منفصلة عن الموجودات الحسية فذلك لأنها لا توجد في مكان ما على اعتبار أنها ماهيات مجردة، ومعنى العلو بهذا الصدد يتمثل في ثبات المثل وعدم تلاشيها في المحسوسات، وعلو الخير بالذات عند أفلاطون لا يعنى سوى وجوده في مكان يختلف كل الاختلاف عن الأماكن الخاصة بالمحسوسات^(٣).

٢ - «الحب أو الأروس» أساس مذهب أفلاطون :

يقوم المذهب الأفلاطوني على أساس الدوافع الذى يدفع إلى الفلسفة وهو ما يسميه باسم «الإروس أو الحب»، فالإنسان حين يتذكر ما رآه من صور وماهيات في حياته السابقة، ويقابل هذه الصور بالأشياء المقابلة لها في العالم الحسى يشعر أولاً بالجزع ثم بحماسة شديدة نحو التشبه بهذه الصور فينتج عن ذلك دهشة، والدهشة أساس التفلسف كما سبق القول .

(١) يوسف كرم . «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ص : ٧٦ - ٧٩ .

(2) Zeller, E. : "Outlines of the Greek Philosophy", p. 194

(3) Copleston, F. ; "The History of Philosophy", p. 194 .

وليس هذا الحب من نوع واحد؛ إذ أن أول وأحط مرتبة من مراتبه هي التعلق بالأشياء الجميلة، وتعلو عليها مرتبة ثانية يتعلق فيها الإنسان بالحقائق الفنية، أما المرتبة الثالثة فيتعلق فيها بالعلم بوصفه علماً، وبالجمال من حيث هو جمال، والمرتبة العليا والأخيرة هي المرتبة التي يتعلق فيها بالماهيات والصور وحدها؛ ولا بد من أن تأتي الخطوة التالية، وهي خطوة التفكير الفلسفي، وهي الديالكتيك لأن «الأروس» في مرتبة أدنى من الديالكتيك^(١).

فالحب يصعد من جمال الأجسام والأشكال إلى مثال الجمال المحسوس، ويرتفع من المعلوم إلى العلوي فينفذ إلى النفس، ثم يعلم أن النفوس مشتركة في جمال واحد وهو الجمال المعنوي، فيصعد من جمال النفوس إلى جمال الفنون ثم إلى جمال العلوم النظرية، ولا تزال النفس الحكيمة تصعد بدافع من الحب من علم إلى علم حتى تبلغ إلى الجمال كله، فتقف متأملة، وتتهياً بهذا التأمل لمشاهدة الجمال المطلق غير المخلوق؛ الجمال بالذات الذي يحب لذاته.

في النفس - إذن - قوة عظمى تحركها أبداً هي الحب، والحب قلق دائم وشوق إلى الخير يملأ فراغ النفس، وهو اشتهاء الحصول على الخير حصولاً دائماً، كما أنه جهد الفاني في سبيل الخلود، فإن إشتهاء الخلود متحد بإشتهاء الخير، والمحبة الحقيقية الكامل بالمعنى الأفلاطوني هو الفيلسوف الذي يزدرى الجمال الزائل الذي يملأ النفس جنوناً ليتعلق بالجمال الدائم، والفيلسوف الحق يجتهد أن يعيش الحياة الروحية التي يشتهيها، ويتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفة بمعناها الأسمى، وهي الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم، والمران على الموت، لأنه يعلم أن سعادته في التشبية بالله وفي الحياة حياة علوية^(٢).

ولقد قدم أفلاطون نظريته المعروفة عن الحب في محاوره «المأدبة» الذي ينتهي إلى الجمال المثالي ويتحد بالخير، كما أنه يجعل من الحب دافعاً ملهماً للفنان الحقيقي، وسبباً لسمو النفس وإتصالها بالعالم العقلي^(٣).

(٣) الخير بالذات أو الصانع عند أفلاطون :

يبلغ أفلاطون بالجدل الصاعد إلى عالم معقول يصفه بالألوهية لإشتركة في

(١) عبد الرحمن بدوي : خلاصة الفكر الأوروبي : «أفلاطون» سلسلة الينايع، دار القلم - بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٣٩.

(٢) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية» ، ص ص : ٩٨ - ٩٩ .

(٣) أميرة حلمي مطر : «الفلسفة عند اليونان» ، ص ص : ٢٤٠ - ٢٤١ .

الروحانية والعقل، ويعين فيه مراتب، ويضع على قمته الله^(١)، فالجدول يؤدي إلى نهاية العالم العقلي المتمثلة في إدراك الخير بالذات^(٢).

ذهب أفلاطون إلى أن المحسوسات حاصلة على صفاتها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخص بالذكر مثال الجمال في «المأدبة»، ومثال الخير في «الجمهورية»، وقال عن الأول إنه علة الجمال المتفرق في الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق، أما عن مثال الخير في الجمهورية فيقول: في أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير، هذا المثال لا يدرك إلا بصعوبة، وهو علة كل ما هو جميل وخير، وهو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف، لا يوصف إلا سلباً ولا يعين إيجاباً إلا بنوع من التمثيل الناقص^(٣).

وتستمد المعقولات معقوليتها من الخير، كما تستمد منه وجودها وماهيتها، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية معينة، وإنما هو شيء «أسمى» من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة^(٤)، ويهدف أفلاطون إلى بيان أن التفسير النهائي للوجود هو أن الخير رباط كل شيء وأساسه، من حيث أن العلة الحققة عاقلة، وأن العاقل يتوخى الخير بالضرورة^(٥).

ويعنى أفلاطون بلفظ «الله» أو «الالهى» في لغته «مبدأ التدبير» الذي يتميز من المادة كل التمايز، فحيثما وجد التدبير والنظام؛ وجد العقل، ووجدت الألوهية بمعنى الروحانية؛ فالله الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة على نحو يصعب وصفه، وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى، وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب لذاتها^(٦)، أما عن دوافع الإله الصانع في تنظيم المادة الأولية فهي طبيئته وميله إلى الخير^(٧).

(١) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص: ٨٢.

(2) Russell, Bertrand: "History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Time to the Present Day", George Allen and Unwin Ltd., London, 4th Imp. 1954, p. 148.

(-) يرى رسل أن الخير يمثل الحقيقة التي تعارض المظهر، وإدراك الخير هو بمثابة إدراك للحقيقة.

(٣) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص: ٨١.

(4) "The Good is not essence, but far exceeds essence in dignity and Power".

(٥) ذهب رسل إلى أن أفلاطون قد خلط في مذهبه بين العقل والتصوف كما فعلته الفيثاغورية، ولكن سيطر التصوف على العقل بوضوح في الطور الأخير من فلسفته.

(-) المرجع السابق، ص: ٨٧ - ٨٨.

(٦) المرجع السابق، ص: ٨٨.

(٧) أميرة حلمي مطر: «الفلسفة عند اليونان»، ص: ٢٠٤.

يشغل «مثال الخير» مكانة بارزة من «الجمهورية» حيث يقارن مثال الخير بالشمس وينورها الذي يجعل الموجودات الحسية مرئية للجميع، وهو المصدر الذي تستمد منه قيمتها وجمالها، كما أنه يمد موضوعات المعرفة بوجودها، وبالمبدأ الموحد لها، ويمكن من تعقلها وإدراكها، فمثال الخير مبدأ عائى ومعرفى وأنطولوجى حقيقى فى ذاته، وقائم بذاته، ويتجه أفلاطون بفكرته عن مثال الخير بالذات إلى فكرة المطلق الكامل، نموذج جميع الأشياء المتعالى عنها^(١).

ويعرف أفلاطون الخير «بالواحد»، فالواحد هو العلة الجوهرية للمثل، بل إن عالم المثل المعقول يدين بوجوده إلى الواحد، وعلى الرغم من أن الواحد بالذات كامن فى مثل إلا أنه متعال أيضاً، بمعنى أنه لا يتساوى معها ببساطة، «فالخير ليس ماهية، بل يعلو على الماهية شرفاً وقوة»، كما أنه يعلو على الوجود، بمعنى أنه فوق كل الموجودات المرئية، وهو كذلك المطلق الحقيقى ومبدأ الوجود والماهية فى جميع الأشياء، ومصدر عالم المثل الذى يعلو على المحمولات الإنسانية^(٢).

ذهب أفلاطون إلى أن رؤية الخير رؤية مباشرة وحس عقلى، وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأول يظل العقل فى تشتت لأن معرفة الخير هى هدف كل العلوم الجزئية^(٣)، وإذا كان الطريق إلى الواحد عند أفلاطون يتم من خلال التصوف، فإنه عند أفلاطون طريق دياكتيكى تحصل فيه النفس على رؤية الخير بالتعقل الخالص^(٤).

يرى أفلاطون أنه كلما كان الإنسان أكثر إبتعاداً عن الجسم، كان محققاً لدرجة أكبر من الخير، وعلى الإنسان أن يتطهر حتى يسمو إلى إدراك الخير فى ذاته فيحظى بالسعادة القصوى، أما من يقف عند المستوى الحسى فإنه لا يبلغ اللذة الخاصة لأن اللذات الحسية مقترنة دائماً بالألم^(٥).

(1) Copleston, F. : "The History of Philosophy", PP. 201- 202 .

(2) Idid., pp. 203 - 205 .

(٣) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان» ، ص . ١٩٤ .

(4) Copleston, F. . "The History of Philosophy", p. 205 .

(٥) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان» ، ص . ٢٣٠ .

وينكر أفلاطون أن يكون الإله الأعلى من نوع الآلهة؛ فهو يعلوها وهو من طبيعة مختلفة كل الاختلاف، أما الآلهة الشعبية فهي نفوس الكواكب تدور دورات كونية في انسجام مع بقية الكون، وفي انسجام مع بعضها البعض، والصانع هو الذى يخلق نفوس الكواكب ومهمته هذه الأخيرة إيجاد أو خلق النفوس الفانية، وهى لذلك لا تعلو إلا على الإنسان^(١)، وإذا كان الصانع هو الذى يخلق نفوس الكواكب أو هذه الآلهة نفسها، فإنه يصنع الأشياء بتأمله للحى بذاته، وعلى ذلك فهو يقلد الصور حين يصنع الأشياء، ومهمته هى أن يكون وسيطاً بين الصورة والمادة، فيكون العلة الفاعلية للموجودات الحية، وهو يصنع الأشياء بتأمله لصور عليا هى صورة الخير .

يمكننا - إذن - أن نرتفع فى مذهب أفلاطون إلى صورة عليا أو إله واحد بصيغة التعريف «آل»، وهو الخير، ويصفه أفلاطون بصفات الألوهية المعروفة من قدرة مطلقة، وعلم وإرادة وحياة وعناية تامة بكل المخلوقات، ومع ذلك فهو إله يختلف عن الله الواحد المعروف فى الأديان^(٢) .

يرى أفلاطون أنه عن طريق التفكير العقلى يمكننا التوصل إلى معرفة القيم والمثل والغايات الموضوعية ذات الأساس المتعالى؛ ذلك أن أحكامنا جميعها ذات مصدر «متعال» عن العالم الحسى، فلم يهدف أفلاطون إلا إلى مجاوزة العالم الحسى إلى عالم الحقيقة المتعالية^(٣) .

تعقيب : العلو عند أفلاطون :

يمكننا أن نذهب بعد هذا العرض السريع لفلسفة أفلاطون إلى إفتراض مؤداه أن «العلو عند أفلاطون علو إيجابى يتجه نحو الحقيقة العالية - أو الخير بالذات بلغة أفلاطون - بصورة رأسية دياكتيكية، فتتم عنده رؤية الواحد أو الخير بالذات بالتعقل الخالص»، وبما يؤيد هذا الفرض الحقائق التالية :

١ - حدد أفلاطون الجدل بأنه المنهج الذى يرتفع فيه العقل المحسوس إلى

(١) عبد الرحمن بدوى : «أفلاطون» ، ص ٢٣٢ .

(٢) المرجع السابق، ص ص : ٢٣٣ - ٢٣٥ .

(3) Copleston, F. : "The History of Philosophy", pp . 228 - 230 .

المعقول، فبتم الانتقال من معان إلى معان بواسطة معان، وهو العلم الكلى بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة - ولا تخفى دلالة هذا الارتفاع التدريجى على العلو فى المعرفة من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالى إلى التعقل المحض، والدافع فى ذلك يتمثل فى قوة باطنة وجدل صاعد يطلب العلم الكامل الذى يكفى نفسه بنفسه، ذلك أن معرفة الكلى عند أفلاطون هى أسمى أنواع المعرفة، والهدف النهائى له هو مجاوزة العالم المحسوس إلى عالم الحقيقة المتعالية .

٢ - تؤمن النفس عند أفلاطون بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله، وتحقق فيه الماهيات بالذات، وتكون مفارقة للمادة خالدة، وتكون المثل نماذج للأجسام أو مثلها الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد، كما توجد فى عالم متعال بعيداً عن الأشياء الحسية، وتقوم المعرفة على تذكر النفس للمثل التى شاهدتها فى مجال متعال، وذلك قبل أن تهبط النفس إلى الأرض، والمثل جواهر قائمة بذاتها تؤكد هذا الوجود الأعلى، وفى إستبدالها بالأعداد محاولة من أفلاطون لبلوغ أقصى درجات المعقولية - فلسفة أفلاطون إنما تشير إلى عالم منفصل من الماهيات المتعالية، والعلو عنده إستمولوجي يتعلق بنظرية المثل .

٣ - المحب الحقيقى الكامل عند أفلاطون هو الفيلسوف الذى يزدري الجمال الزائل، ويتعلق بالجمال الدائم، ويشتاق إلى الإلهيات، ويشعر بثقل الجسم الذى يعوقه عن اللحاق به، فالموت بداية حياة جديدة مع الآلهة، وسعادة الفيلسوف تمكن فى التشبه بالإله والحياة حياة علوية، وتشير هذه المعانى إلى علو صوفي - ميتافيزيقي يهدف عن طريق الجدول إلى الوصول إلى الواحد .

٤ - يستند مثال الخير عند أفلاطون على فكرة العلو حيث تتمثل الحقيقة العالية عنده فى مثال الخير بالذات أو الواحد الذى لا يدرك إلا بصعوبة فنؤمن به، وهو يعلو على الوجود لأنه المطلق الحقيقى، ويعلو على الماهية شرفاً وقوة، وعلى الرغم من كونه كامناً فى المثل إلا أنه متعال عنها ولا يتساوى معها وهو مصدر عالم المثل الذى يعلو على المحمولات الإنسانية، وعندما أتجه أفلاطون بفكرته عن مثال الخير بالذات إلى فكرة المطلق الكامل: نموذج جميع الأشياء المتعالية عنها، نقل الدين إلى الفلسفة التى تحقق للنفس الخلاص .

ثانياً - العلو عند أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)

١ - موضوع الميتافيزيقا الأرسطية :

بدأ أرسطو الميتافيزيقا بداية متفائلة فقال « كل الناس يشتهون المعرفة بالطبع، ورأى أن التجربة أعلى من المعرفة الحسية البحتة، والفن أعلي من التجربة، والعلوم النظرية أعلي من العلوم العلمية، لأن العلم بالعلة وبالكلية أعلي من العلم بالواقع ولأن معنى العلم يتحقق أكثر في طلب العلم لذاته، ذلك أن الدهشة هي التي تدفع الناس إلى الهرب من الجهل وطلب العلم، والجزء النظري من الفلسفة هو الذي يبطل كل دهشة ».

ويرى أن أعلى العلوم النظرية هو «الحكمة»؛ فهي علم يدرس الوجود بما هو وجود، ومحمولاته الجوهرية، وهو ينظر في العلل الأولى بالإطلاق، كما أنه «الفلسفة الأولى»؛ ويعد جنساً لسائر العلوم؛ لأنه أكثر العلوم تجريداً وأصعبها، ويضيف أرسطو أن الميتافيزيقا هي العلم الإلهي أيضاً لأنها تبحث في الله الموجود الأول والعلة الأولى ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك، ولأن الطبيعة الحق للوجود تتجلى فيما هو دائم^(١).

يبدو من ذلك أن أرسطو يوحد بين الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى وبين الإلهيات ويعدها أعلى أقسام العلوم النظرية لأن موضوعها يتمثل فيما هو خالد وثابت ومفارق^(٢) وعلى ذلك فموضوع الفلسفة الأولى هو الجوهر، وهو أحق المقولات باسم الوجود، أما المقولات الأخرى فهي حالات للجوهر وهو سابق عليها، وهي تقوم به، أما هو فيتقوم بذاته.

وينقسم الموجود عند أرسطو إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، والقوة فعلية وانفعالية، الفعلية هي قدرة الشيء على إحداث تغير في شيء آخر أو في نفسه من حيث هو آخر، والقوة الأنفعالية هي قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر، كما أن الفعل متقدم على القوة بالإطلاق، وتقدم الفعل على القوة يبطل وجود مبدأ للشر في العالم قائم بذاته، أما الموجودات الدائمة، فهي تكون بالفعل وتخلو من القوة، وبالتالي من الشر^(٣).

(١) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص : ١٧١ .

(٢) أمير حلمي مطر : «تاريخ الفلسفة عند اليونان»، ص : ٢٧٤ .

(٣) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة عند اليونانية»، ص ص : ١٧٣ - ١٧٤ .

٢ - ماهية المحرك الأول :

ذهب أرسطو إلى أن الصور فعل (انرجيا energia) لأنها تحقق ما هو بالقوة إلى موجود كامل، ولذا فهي أيضاً كمال وغاية (انتلخيا entelechia)؛ أى أنها تحدد الحالة النهائية الكاملة وهي التي تهب الكائن ماهيته^(١)، فصورة الشيء هي حقيقته، والصورة بصفة عامة هي الحقيقة، وبمقدار ما تكون الصور خالصة تصبح أبدية وخالدة، مثلها في ذلك مثل المثل الأفلاطونية، إلا أنها تختلف عن هذه المثل في أنها ليست منفصلة عن الأشياء في عالم بعيد عنها، والصور لا تمثل ماهية الشيء فحسب، وإنما غايتها النهائية، والقوة التي تحقق هذه الغاية^(٢).

والصورة التي لا يصح أبداً أن تكون هيولى لغيرها، والتي ينتهي عندها تسلسل الصور هي الله أو المحرك الأول^(٣).

فالالهيات عند أرسطو تمثل أوج الميتافيزيقا والفيزيقا على حد سواء، وتجب عن السؤال الخاص بمحرك السموات أو الجوهر الدائم غير المتحرك^(٤).

ذهب تسلسل إلى أن العلاقة بين المادة والصورة في مذهب أرسطو هي التي أنتجت فكرة الحركة أو التغير التي يرجع إليها كل ما في الوجود من مادة، وليست الحركة سوى تحقيق القوة كما^(٥)؛ فلقد رأى أرسطو ضرورة وجود جوهر دائم غير متحرك، حيث يمتنع وجود متحركات لامتناهية فتصل إلى المحرك الأول، وهو علة ثابتة غير متحركة لحركة العالم.

أما عن ماهية الجوهر الأول فهي فعل التحريك، والفعل سابق على القوة إطلاقاً، وهذا الموجود الأول برىء عن المادة فلا يتكثر؟ لأن المادة هي التي تكثر الصور؛ فالمحرك الأول واحد والعالم واحد^(٦).

(١) أميرة حلمي مطر: «الفلسفة عند اليونان»، ص ص: ١٧٣ - ١٧٤.

(2) Zeller, E.: "Outlines of the History of Greek Philosophy", p. 193.

(٣) أميرة حلمي مطر: «الفلسفة عند اليونان»، ص ٢٨٥.

(4) Brehier, Emile: "Histoire de la Philosophie", T. Premier, librairie Félix Alcan, Paris, 1926, p. 223.

(5) Zeller, E.: "Outlines of the History of Greek Philosophy", p. 194.

(٦) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ص ١٧٧ - ١٨٠.

وإذا كان المحرك الأول صورة خالصة^(١)، فهو فعل خالص، لأنه أينما وجدت المادة كان التغير ممكناً، والخالى من الجسمية وحدة هو الذى لا يتغير ولا يتحرك، ويجب أن يكون المحرك الأول كاملاً بصورة مطلقة، فعنده يصل الوجود إلى أعلى مستوياته، ولا يمكن أن يكون هذا الوجود الخالى من الجسمية سوى عقلاً وفكراً، وعلى ذلك فإنه يمكن القول بأن الأساس النهائى لكل حركة فى مذهب أرسطو يتمثل فى فكرة الألوهية^(٢).

ومع ذلك ذهب أرسطو إلى أن الله يفعل ضرورة لا إختياراً، وأن الفعل الضرورى محدود إلى مفعول واحد، فاختلف بذلك عن أفلاطون الذى جعل آلهة الكواكب مصنوعين^(٣).

والمحرك الأول عند أرسطو هو مصدر كل حركة، كما أنه العلة الغائية النهائية لتحقيق القوة والخيرية^(٤)، وهو يحرك كغاية فهو معقول ومعشوق فى الآن عينه، وهو يحرك دون أن يتحرك، وهذا شأن المعشوق والمعقول، أى شأن العلة الغائية، كما أنه فى غير حاجة إلى مقر معين أو فعل خاص يبدله^(٥).

أما عن كونه يحرك كمعقول ومعشوق، فهو يحرك السماء الأولى أو سماء الثوابت، بوصفه غاية لها معشوق، وبتحريكه لها تتحرك الأفلاك الأخرى التالية لها، وهو معقول لأنه فعل محض، ويعنى هذا الفعل نشاطاً عقلياً لا يتطلب مادة ولا جسماً، فهو ليس فكر وتعقل، والفكر والعقل هنا أكثر الأشياء إقتراباً من الألوهية^(٦)، كما أن التعقل فيه عين المعقول، وحياته تحقق أعلى كمال ونحن لا نحياها إلا أوقاتاً قصاراً، أما هو فيحياها دائماً أبداً^(٧).

(١) ذهب «رسل» إلى أن الالهيات عند أرسطو تعبر عن التطور قدماً، فالعالم يتجه باستمرار نحو تحقيق أعظم درجة من الصور، وبالتالي يصبح باستمرار أكثر ألوهية لأن المادة لا يمكن أن تنفصل تماماً عن الصورة، وذلك هو دين التطور والتقدم عند أرسطو فى رأى رسل.

(Russell, B.: "History of Western Philosophy", p. 192 .

(2) Zeller, E.: "Outlines of the History of Greek Philosophy", p. 195 .

(٣) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ١٨٠ .

(4) Copleston, F.: "The History of Philosophy", p. 53 .

(٥) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ١٨٢ .

(٦) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص ٢٨٧ .

(٧) يوسف كرم : ص ١٨٢ .

ويلاحظ أن تعقل العقل الالهي لذاته هو اتصال مباشر أو حدس، فهو - إذن - عقل وعقل ومعقول في آن واحد، وهذا التعقل يهبه أسمى أنواع السعادة^(١).

ولا يعقل المحرك الأول غير ذاته، لأنه إذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته، وانحطت قيمة فعله، فالعقل فيه والمعقول والعقل واحد^(٢)، فالاله هو أعلى قوة في العالم، وحياته هي حياة العقل أو حياة النوس، وهذه الحياة هي أعلى وظيفة لقوى العالم، وأسمى نموذج يمكن أن يدركه الإنسان^(٣).

ومع ذلك كله لا يعلم الله العالم ولا يعنى به عند أرسطو، ويمكن القول بأن الله لا يعلم الموجودات في أنفسها كموضوعات يتلقى عنها علمه، ولكنه يعلمها في ماهيتها التي هي نموذج الوجود، فتأثير الله في العالم ليس أكثر من تأثير صورة يتعشقها محبوبها، فالاله يحرك العالم كما يتحرك العاشق نحو المعشوق^(٤) لأنه لا يؤثر فيه إلا كعلة غائية لا تزيد على أن تكون مبدأ لوحدة العالم، وحلاً لتفسير الحركة والتغير المستمرين في العالم^(٥).

ويبدو أن الاله الأرسطي كامن في العالم، وهو بمثابة نظامه المعقول أو العلة الغائية التي تحقق الانسجام بين الموجودات، وهو يعلو العالم؛ لأنه غاية العالم النموذجية ويمكن القول بأنه علة العالم الغائية والصورية معاً^(٦).

كما يبدو أن اتجاه مذهب أرسطو هو نحو إله فعال، وأن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقاً شاملاً يرينا أن العالم المكون من قوة وفعل مفتقر إلى «مرجده» ترجع إليه كل أنواع التغير، وتفسر به الغائية في الطبيعة، تلك الغاية التي دافع عنها أرسطو ثم تركها معلقة^(٧)، إذ لا توجد لديه نظرية عن الخلق أو العناية الإلهية^(٨).

وعلى ذلك يمكن القول بأن المحرك الأول الأرسطي يشبه مثال الخير عند

(١) أميرة حلمي مطر: «الفلسفة عند اليونان»، ص: ٢٨٧.

(٢) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص: ١٨٢.

(3) Randall, John, Herman, J. R.: "Aristotle", Colombia University Press, New York, 1963, p. 142.

(4) "Dieu meut le Ciel Comme L'aime meut son amant" (Bréhier, E.: "Histoire.." p. 223.

(٥) أميرة حلمي مطر: «الفلسفة عند اليونان»، ص: ٢٨٩.

(6) Randall, J. H.: "Aristotle", p. 143.

(٧) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص: ١٢٨.

(8) Copleston, F.: "The History of Philosophy", p. 59.

أفلاطون؛ إلا أنه يقف على طرفي نقيض مع فكرته عن الصانع^(١) في «تيمائوس»^(٢)، فليس الإله صانع العالم، ولا يعرف عن العالم شيئاً، إنه فقط الغاية التي يشترك إليها^(٣)، كما أنه لا يلعب أى دور فى مجالات السياسة أو الأخلاق، ودوره الوحيد دور كونى يدخل فيه الوحدة على نظام العالم مما يجعل المعرفة العقلية أمراً ممكناً^(٤).

٣ - مفهوم الفضيلة والخير عند أرسطو :

الخير عند أرسطو هو ما إليه يقصد الكل؛ فالغاية القصوى للحياة هي الخير الأعظم؛ ذلك أن الخيرية صفة تنطبق على جميع المقولات، كما أن الوحدة والخيرية من صفات الوجود المتعالية عنده، وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها عن سائر الموجودات هي الحياة الناطقة، وخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال .

والفضيلة والخير عند أرسطو هي اختيار الوسط العدل بين أفرط وتفريط، وكلاهما رذيلة، وهو وسط اعتبارى بالإضافة إلينا، ويعينه العقل بالحكمة، وإذا كانت الفضيلة من حيث الماهية وسطاً بين طرفين مردولين، فإنها من حيث الخير حد أقصى وقمة، إذ أن الوسط هو ما تحكم به الحكمة بعد تقدير جميع الظروف بأ؛ ما يجب فعله هنا والآن، فهو خير بالإطلاق .

وأشرف فضيلة هي فضيلة العقل النظرى؛ لأنه أشرف جزء فينا، وموضوعه أشرف الموضوعات، أى الموجودات الثانية، كما أن العقل يفوق جميع القوى بما لا يقاس قوة وكرامة، وعلينا أن نبذل قصارى ما نستطيع لكي نحيا أرفع حياة تطيقها طبيعتنا لأنها أسعد حياة، والإنسان عند أرسطو يزاول النظر بما فيه من جزء إلهى هو «العقل»؛ ولكنه لا يزاوله إلا أوقاتاً قصاراً، فسعادته به ناقصة^(٥) .

تعقيب : العلو عند أرسطو :

يمكننا أن نذهب إلى افتراض مؤداه أن «العلو عند أرسطو علو إيجابى أيضاً يتجه

(1) Demiurge .

(2) Randall, J. H., : "Aristotle", p. 139 .

(3) Il est seulement la fin vers "Laquelle il aspire" (Bréhier, E.: "Histoire...", p. 225 .

(4) Bréhier, E.: "Histoire de la Philosophie", p. 225 .

(٥) يوسف كرم . «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ص : ١٩٣ - ٢٠٠

نحو الحقيقة العالية - أو بلغة أرسطو نحو المحرك الأول - عن طريق العشق والتعقل معاً؛ ومع ذلك فإن هذه الإيجابية معلقة وتقف عند حد الخلق والعناية الإلهية؛ إذ لا توجد عند أرسطو نظرية عن الخلق، وما يؤيد هذا الفرض الحقائق التالية :

١ - أعلى أرسطو من شأن النظر والعقل، ورأى أن الدهشة هي التي تدفع الناس إلى طلب العلم، وأن الجزء النظري من الفلسفة يبطل كل دهشة، وأعلى العلوم النظرية عنده هي الفلسفة الأولى وهي أكثر العلوم تجريداً، أو هي أيضاً الميتافيزيقا والعلم الإلهي الذي يبحث في الله الموجود الأول والعلّة الأولى، ويتناول الجوهر الثابت بالبحث، ورأى أرسطو أن الحياة الناطقة وظيفه خاصة بالإنسان، وخير الإنسان هو ممارسة هذه الوظيفة على أكمل حال بالإضافة إلى أن النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة لأنهم عقول مفارقة والعلو هنا ميتافيزيقي ابستمولوجي يضع الكمال العقلي في المعرفة النظرية المجردة .

٢ - تستند نظرية الوسط العدل أو الوسط الفاضل عند أرسطو على فكرة العلو على اعتبار أن الوحدة والخيرية من صفات الوجود المتعالية؛ فالفضيلة من حيث الماهية وسط بين طرفين مردولين، ومن حيث الخير حد أقصى يحقق معنى العلو، وأشرف فضيلة هي فضيلة العقل النظري لأنه أشرف جزء فينا، فالعقل يفوق جميع القوى بما لا يقاس قوة وكرامة والعلو هنا علو أخلاقي .

٣ - تتمثل الحقيقة العالية عند أرسطو في فكرته عن المحرك الأول؛ فهو العلة الغائية النهائية لتحقيق القوة والخيرية، وهو معقول ومعشوق معاً، التعقل فيه عين المعقول، وحياته تحقق أعلى كمال، ومعقوله ذاته، فهو لا يعنى بالعالم ولم يخلقه، كما أنه معشوق لأنه علة الخير في العالم، والعلو فكرة المحرك الأول الأرسطية ميتافيزيقي - صوفي، ومع ذلك يظل هذا العلو معلقاً، إذ تختفي عند أرسطو فاعلية الحقيقة العالية وأثرها في العالم .

ثالثاً - العلو عند أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ ق.م)

(١) الجدل الصاعد (الصعود عند أفوطين عودة إلى الأصل)

يحدد أفلوطين سبيلين للذين يصعدون إلى الخير أو المبدأ الأول، يبدأ السبيل الأول من أسفل، والثاني سبيل الذين وصلوا إلى العالم المعقول، حيث يتقدمون فيه إلى قمتهم، والموجود عند أفلوطين واحد بقدر ما يحتمل وجوده، فكل موجود واحد على الدوام وهو أيضاً كثير؛ فالنفس واحدة لأنها تتلقى هذه الوحدة من الواحد وتشارك

فيه، وهي كثيرة إذ تنطوى على قوى متعددة كالفكر والنزوع والإرادة تتحد ويؤلف بينها الواحد، وتقبل النفس الكلية الوحدة من موجود آخر أشد وحدة منها هو العقل الكلى الحاوى فى ذاته جميع مثل الموجودات^(١)، وهو يحوى العقول الفردية كما يتضمن العلم مجموعة العلوم والنظريات السابقة عليه بالقوة؛ فجميعها عقل كلى بالفعل، وعقول جزئية بالقوة، وفى الإنسان القدرة على التسامى والاتحاد بهذا العقل الكلى؛ لأن هذا الاتحاد عودة إلى مثاله وحقيقته الكاملة^(٢)، وعندما يفكر العقل فى ذاته ينتج العقول الجزئية، وعندما يتأمل المبدأ الأول يفيض بالضرورة النفس .

ويلجأ أفلوطين إلى استخدام كلمة «اللوغوس» Logos ليعبر عن العقل فى علاقته بالواحد، ومعنى أن العقل لوغوس للواحد أنه قوة ممثلة لهذا الواحد، ومعبرة عنه فى مستوى أدنى من الوجود، وكذلك تكون النفس بدورها لوغوس أى قوة وفعلاً للعقل، كما يكون العقل قوة وفعلاً وتعبيراً عن الواحد، فلفظة «لوغوس» تعنى فى مصطلح الأفلاطونية الجديدة القوة المصورة الصادرة عن مبدأ أعلي، والتي تعبر وتمثل هذا المبدأ على مستوى أدنى فى الوجود؛ وهى تستدعى معنى الوحدة والاستمرار بين المستويات المختلفة للوجود^(٣) .

ولا يخلو موضوع تعقل العقل الكلى أن يكون إما هو نفسه فيكون مزدوجاً لا بسيطاً، أو مغايراً له، فيكون الموضوع أعلى منه وسابقاً عليه فيزقى إلى الواحد بالذات الذى يجب أن نتأمله بالعقل الصرف، وهو برىء من كل صوره، حتى الصورة المعقولة^(٤) .

أما عن النفس الكلية وما تشتمل عليه من قوى ثلاث، فهى تشير إلى عملية الصعود الأخلاقي، فبمقدار ما تدخل النفس فى وحدة حقيقية مع الجسد تتلوث بالمادة، ذلك أن أسمى هذه النفوس وأعلاها لا يتلوث بالمادة، ويضرب بجذوره فى العالم المعقول، ويتم الصعود تحت تأثير دافع المحبة حيث تصعد النفس فوق الإدراك الحسى متجهة نحو العقل الكلى ثم تتحد مع الواحد اتحاداً صوفياً^(٥) .

فالنفس عند أفوطين وجود يحوم حول العقل، وهى نور العقل وأثره، تتحد بالعقل

(١) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ص : ٢٨٧ - ٢٨٨ .

(٢) أميرة حلمي مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص ص : ٤٥٢ - ٤٥٣ .

(٣) المرجع السابق، ص ٤٥٠ .

(٤) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص : ٢٨٨ .

(٥) Copleston, F.: "The History of Philosophy", p. 213 .

وتمتلىء به من ناحية، وتتصل بما يأتي بعدها من ناحية أخرى، فهي تلد كائنات أدنى منها^(١).

والنفس عنده نوعان : نفس عليا، ونفس دنيا، أما العليا فهي أقرب ما تكون إلى العقل، وأبعد ما تكون بالنسبة إلى بقية النفوس عن إحداث المحسوس، وأما الدنيا فهي أقرب ما تكون إلى المحسوس، وبالتالي قاردة وحدها على إحداث كل الحوادث أو الموجودات المحسوسة^(٢).

فكر أفلوطين - إذن - يتحرك حركة صاعدة نحو الواحد، ويلتزم في سيره بمنهج أو طريق يتدرج خطوة خطوة إلى غايته، ويفضل أفلوطين هنا استخدام كلمة أناباسيس Anabasis أى صعود، فكل درجة من هذا الطريق تمهد لما يليها، وهذه الدرجات المشهورة هي على الترتيب: الجسد Soma، والنفس Psyche والعقل Nous وكلما بلغ الفكر درجة منها أحس بما يعتورها من نقص^(٣) وشعور بالحاجة إلى تجاوزها صعوداً إلى الواحد الذي يكفي نفسه بنفسه.

ويتميز الصعود عند أفوطين بأنه «عودة إلى الأصل أو الاتجاه إلى الباطن»، وذلك بخلاف الصعود الديالكتيكي عند أفلاطون؛ فنجد عند أفلوطين العلو بمعناه العميق مع الاتجاه إلى الباطن الذي تنفرد به فلسفته في تاريخ الفكر اليوناني^(٤).

والطريق الصاعد يصعد من درجته الدنيا وهي الجسد إلى درجته العليا وهي العقل، ولما كان النوس هو أعلى الموجودات، فهو يتصف بالصفات الخمس للمعقول التي أخذها من أفلاطون في «السوفسطائي» وهي: الوجود، الحركة، الثبات، الهوية، الاختلاف^(٥).

ولكن مازالت هاتان الدرجتان: درجة الجسد ودرجة العقل في دائرة العالم، وهنا نصل إلى القفزة الحقيقية في تفكيره، حيث يشب الفكر إلى ما يخرج عن حدود العالم أو يعلو عليه، أى إلى الواحد المطلق أو ما نسميه بالعلو أو العالي «ترانسندنت»

(١) أميرة حلمي مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص : ٤٥٣ .

(٢) عبد الرحمن بدوي : «تاريخ الفكر اليوناني»، ط ٥، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩، ص : ١٤٠ .

(٣) المبدأ الذي يسود مذهب أفلوطين في الوجود يقول إن العالم في تدرج نزولي من حيث القوة، أى أن ثمت اضعافاً مستمراً للمعقول . (عبد الرحمن بدوي - الفكر اليوناني، ص ١٤١) .

(٤) عبد الغفار مكاوي : «مدرسة الحكمة» - مقال : «وحيدها مع الواحد»، ص ١٤١

(5) Zeller, E.: "Outlines of the History ...", p. 317 .

والطريق إلى مشاهدة هذا العالم يبدأ من مشاهدة هذا العالم الجميل، ومن الغوص في هذه الأرض، وهذا الواقع المحسوس، ويصل أفلوطين من الناحية الفلسفية الديالكتيكية إلى فكرته عن الواحد في معرض سؤاله عن الأصل، ويتصوره على أنه ذلك «الآخر» المخالف في طبيعته للعالم^(١)، وعلى ذلك يمكننا القول بأن مذهب أفلوطين يقوم على أساس فكرة الوحدة وعدم التكثر إطلاقاً في ذات الأول، كما يقوم على أساس العلو المطلق لهذا الأول أو الواحد بالنسبة إلى بقية الأشياء، وهو يقول بوجود الواحد بحسابه عالياً على الكون، وبينه وبين بقية المعقولات، المحسوسات هوة لا تكاد تعبر^(٢).

ويلاحظ أن علة الوحدة في الموجود الأدنى هي تأمله^(٣) المبدأ الأعلى، والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذي تحاول أن تحاكيه، وهو العقل الكلي، كما يتم اتصال النفس بالواحد عن طريق ضرب من التماس لا يعرفه إلا الذين يدقونه وهم قلة^(٤).
وأما عن مبدأ الفعل الخلاق في الطبيعة فهو قوة مبدعة، قادرة على التكوين والتشكيل، وتسمى باللوغوس (كلمة - معنى - عقل)، ويرى أفلوطين أن جوهرها هو الرؤية أو المشاهدة، وهي تفيض فيضاً مستمراً يجعل منها مبدأ كل حياة، وسر كل وجود وأما عن رؤية النفس فهي أوفر حظاً في الباطنية من الطبيعة التي تتبدد رؤيتها في المادة الخارجية، وكلما ازدادت النفس رؤية، ازدادت ميلاً إلى الهدوء والسكون حيث تجدد في ذاتها كل ما تنوق إليه؛ ولكن لا تملك النفس المرئي ملكاً باطنياً كاملاً؛ لذا تسعى إلى درجة أعلى من الرؤية، وهي درجة العقل المفكر في نفسه، وعند الوصول إلى العقل يكون السلم الصاعد قد إنتهى إلا أن الشوق إلى الصعود لم يزل متقدماً، ويمكن الوصول إلى الواحد عن طريق «القفزة الأخيرة»، وكلما وثقت الوحدة بين الرائي والمرئي في الوجدان الباطن، زاد نصيب الرؤية من الباطنية^(٥).
ولا يعني الصعود إلى الواحد الحضور المكاني له «هناك»، فهو حاضر في كل

(١) عبد الغفار مكاوي : «مدرسة الحكمة»، ص : ١٤٢ .

(٢) عبد الرحمن بدوي : «تحريف الفكر اليوناني»، ص : ١٣٢ - ١٣٣ .

(٣) يلاحظ أن الخلق والتأمل عمليتان مرتبطتان تماماً عند أفلوطين، فالخلق كله مصدره التأمل .
(أميرة حلمي مطر، «الفلسفة عند اليونان»، ص : ٤٥٤) .

(٤) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص : ٢٩١ .

(٥) عبد الغفار مكاوي : «مدرسة الحكمة»، ص : ١٤٤ .

مكان وبالنسبة للجميع، كما أنه ينبه الفضيلة الكامنة بداخل كل منا فيجعلنا نحيا حياة الآلهة، وهي حياة تقع فيما وراء المحسوس، وتمثل رحلة الصعود إلى الواحد^(١).
ويعبر مفهوم العناية عند أفلوطين عن سيطرة العالم العقلي على العالم الحسي، ويشير إلى تأثير الأعلى على الأدنى الذي يتم بطريقة طبيعية وضرورية^(٢).

(٢) طبيعة الواحد عند أفلوطين :

جاء على لسان أفلوطين أن «الفاعل الأول ساكن غير متحرك بشيء من أنواع الحركة، وسكونه يحدث مثاله، أى العقل، لا فى شيء لأن مثاله آتية شريفة قوية، تعلو فى الشرف والقوة على جميع الآنيات. وأن الواحد الحق هو مبدع الأشياء، وليس هو يبعد عنها ولا بمفارق لها، بل هو مع الأشياء كلها، إلا أنه معها كأنه ليس معها، وإنما تستبين معيته مع الأشياء التى تقوى على قبوله^(٣)».

يرى أفلوطين أن المبدأ الأعلى أو الواحد مبدأ عاطلاً من المعقولات، ومن التعقل، وهو بسيط تام البساطة، وهو يفهم البساطة فهماً رياضياً، ويتصور الموجود الأول كما تتصور النقطة الرياضية^(٤)، وبافتراض أن الأصل يجب أن يكون خارج الفرع المشتق منه يكون العقل خارجاً عن العاقل، والواحد منفصلاً عن الكثرة، لذا وجد أفلوطين نفسه مضطراً إلى أن يضع المصدر النهائى للوجود والمعرفة خارج كل ما يوجد وما يمكن معرفته، فالموجود الأول عنده بلا حد أو شكل أو تعريف، خال من الجسمية، ويقع وراء كل وجود وفكر^(٥)، كما أنه يعلو على كل الموجودات^(٦).

فالواحد متعال على وجه الإطلاق، ويوجد فيما وراء حدود التفكير والوجود، ويفوق عملية الوصف والإدراك، ويتميز عن الموجودات لأنه مصدرها ومنبعها، ويعلو على موضوعات التجربة، والوحدة والخيرية من الصفات التى أطلقها أفلوطين على

(1) Copleston, F.: "The History of Philosophy", p. 215 .

(٢) أميرة حلمي مطر . «الفلسفة عند اليونان»، ص : ٤٦٠

(٣) عبد الرحمن بدوى «أفلوطين عند العرب»، ط ٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧، ص ١٨٤ - ١٨٦ .

(٤) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص : ٢٩٠ .

(5) Zeller, E.: "Outlines of the History of Greek Philosophy", p. 315 .

(6) "He is what lies beyond all being and all thought . He Transcends the All (Russell, B History of Western " p 312

الواحد^(١)، وهما من أكثر الصفات الإيجابية التي يمكن أن تنطبق عليه. ونحن نعرف عن طبيعته سوى أنه يختلف عن كل ما هو متناه ومعروف لنا: إنه «الواحد المطلق»^(٢)، فكل المحمولات التي تقال عنه قاصرة ولا تنطبق عليه إلا على سبيل التمثيل، وكل ما يمكن أن يقال إن الواحد يقع فيما وراء الوجود، وأحد لا ينقسم، ثابت، أبدي، حاضر حضوراً أبدياً، في هوية مع ذاته لا تنقطع^(٣).

فالمطلق هو الواحد الذي يفوق الفكر كما يفوق الوجود، ولولا الواحد لما وجد شيء على الإطلاق، فهو فوق الحياة، وعلة الحياة لأن الحياة تفيض منه كما تفيض من النبع^(٤).

(٣) الجدل النازل : «نظرية الفيض أو الأشعاع»

وفيه يجيب أفلاطون عن التساؤل التالي : كيف يأتي إلى الوجود من الواحد كثرة ما؟ - لما كان كل موجود يصل إلى كماله يلد، فالموجود الكامل دائماً يلد دائماً موضوعاً سرمدياً، أدنى منه، ولكنه الأعظم بعده هو العقل الكلي : كلمة الواحد وفعله وصورته، يتأمل العقل جميع الأشياء التي في قدرة الواحد، فينقسم على نحو ما تبعاً لهذه القدرة، ويلد العقل الكلي النفس الكلية، وهو يحوى في ذاته جميع الموجودات الخالدة في سكون سرمدى، ولكن وحدته ليست كوحدة الواحد الأول، فلا يوجد تعقل دون تغاير وذاتية وحركة وسكون، أما النفس الكلية فهي كلمة العقل الكلي وفعله، كما أن العقل الكلي كلمة الواحد وفعله .

وإذا كان كل موجود مولود يشاق إلى الموجود الذى ولده ويحبه، فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلي، ممثلة منه، مستمتعة به وهي تتعقل، وحين ننظر إليه نحصل في باطنها على معانيها، وهي أيضاً تلد موجودات أدنى منها، وتفيض عنها النفوس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء، وتفيض الهيولى وأصولاً بذريه تعمل في الهيولى وتصورها للمثل التي في العقل الكلي، فهو الذى يعطيها للنفس الكلية، فإذا ما اتحدت بالهيولى، أوجدت الأشياء التي في الزمان والمكان^(٥) .

(1) Copleston, F.: "History of Philosophy", p. 209 .

(2) Zeller, E.: "Outines of the History of Greek Philosophy", p. 315.

(٣) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص : ٢٩٠ .

(٤) أميرة حلمي مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص : ٤٤٨ .

(٥) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ص : ٢٩٢ - ٢٩٤ .

ويمكن القول بأن حالة العشق التى بها تتجه السماء الأولى من المحرك الأول إلى السماء عند أرسطو تشبه تماماً حالة الكمال المؤثر عند أفلوطين، ففكرة الخلق عند أفلوطين تتم على أساس فكرة الكمال وصدور الأشياء عن هذا الكمال، ويحدث الفيض كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغير الشمس، وكما يصدر الماء عن ينبوع دون أن يتغير ينبوع^(١).

والنفس الكلية إذا ما هبطت إلى العالم السفلى تدبر الكون وفق العقل بأن تشرق عليه هذه الأصول البذرية، وهذه الأخيرة تدفع بالكائن إلى تحقيق ماهيته وكماله^(٢)، يقول أفلوطين بهذا الصدد: «.. هبطت النفس إلى العالم السفلى لتظهر أفعالها وقوتها الكريمة، وهذا لازم لكل طبيعة: أن تفعل أفاعيلها وتؤثر فى الشيء الذى يكون تحتها.. وذلك أن الشيء الأعلى يؤثر فى الشيء الذى هو أسفل^(٣)».

ولما كانت الأقانيم الثلاثة هى الوجود الحق، وكان الشر فيما ليس يوجد، وهى المحسوسات وكيفياتها؛ فالمادة هى جوهر الشر، وهى افتقار تام إلى النور، وتمثل أدنى مرحلة بالنسبة إلى الموجودات^(٤)، ولكن المادة فى ذاتها ليست خيراً ولا شراً، وإنما هى فى أسفل درجات الوجود، فهى شر بالنسبة لما يوجد فوقها وأعلى منها، أما الواحد فهو فوق كل شيء وهو الخير الأتم^(٥).

(٤) تجربة الوجد والانجذاب^(٦) عند أفلوطين:

ثمة طريقتان فى فلسفة أفلوطين: طريق ميتافيزيقى يسير من الواحد إلى الكثرة، وطريق صعود صوفى يتلخص فى العودة من الكثرة إلى الوحدة الأصلية^(٧)، أما النفس الانسانية فهى من ناحية الإدراك تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث يبدأ بالاحساس، ويتوسط فى النظر، وينتهى إلى الوجد، وإذا كان الاحساس صورة للمعقول إلا أنه لا

(١) عبد الرحمن بدوى: «خريف الفكر اليونانى»، ص: ١٣٠ - ١٣١.

(٢) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص: ٢٩٥.

(٣) عبد الرحمن بدوى: «أفلوطين عند العرب»، ص: ٨٥.

(٤) Copleston, F.: "The History of Philosophy", pp. 212-213.

(٥) أميرة حلمي مطر: «الفلسفة عند اليونان»، ص: ٤٦١.

(٦) توصف تجربة أفلوطين بالوجد أو الانجذاب، وتعنى حرفياً الخروج من Ek-stasis، والإنسان فى هذه التجربة يخرج من العالم الحسى وعلاقته، ويرتفع فوقه، ليعود إليه عودة أصيلة، فيرى الأشياء بعين جديدة.

(٧) المرجع السابق، ص: ٤٤٧.

ترتفع إلى درجة اليقين، ولا بد من التخلّص من هذا المحسوس المتبدد المتكثّر المتغير لكي ينتهي إلى الوحدة والطمأنينة والسكون، فلا بد إذن من الارتفاع إلى درجة النظر وهي درجة الديالكتيك، التي تتوسط بين العالم الأعلى الواحد وبين المحسوسات؛ إلا أن الديالكتيك يقوم على أساس التفرقة بين الموضوع والذات فتكون في حالة ثنائية بما يحمل ذلك من معنى الكثرة والتغير، وعلينا - إذن - أن نرتفع إلى درجة أعلى من المعرفة تسمى «بالوجد» ومعناها أن يكون الإنسان خارجاً عن طوره وعن نفسه، فهي حالة أشبه ما تكون بحالة الجنون في العشق أو حالة النشوة في السكر، وفي هذه الحالة يسقط كل شيء من الموجودات، فتكون النفس حينئذ في حالة الفناء والطمس والحو - أي تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها، ويصبح كل شيء في حالة عماء، فإذا ارتفع من مرتبة الصعق هذه إلى مرتبة الطمأنينة بعد القلق يصبح وكأنه هو الله، فيكون بين الذات والموضوع هوية مطلقة، ويصل إلى حالة من الطمأنينة الخالصة، وفيها يكون الإنسان خارجاً عن ذاته ومتحدلاً بالذات الإلهية، وبهذا الافناء للموضوع في الذات ينتهي الفكر القديم^(١).

من ذلك نرى أن أسمى المعارف عند أفلوطين تتمثل في المعرفة الصوفية بالواحد وأن التجربة الصوفية هي أسمى ما يخوضه الفيلسوف الحقيقي من تجارب^(٢)، وليست المعرفة الصوفية عند أفلوطين سوى تجربة جليلة حية ترضى الشوق إلى الواحد، فكل الأشياء والموجودات تصبو إلى الخير، وما ينطبق على الأشياء ينطبق علينا، فنحن ذلك - الإنسان الباطن - الذي يصبو إلى الواحد، ولا يعني الجذب عند أفلوطين سوى عودتنا إلى أنفسنا^(٣).

فالجذب يصدر عن تجربة شخصية مصدرها التأمل الباطني، وتطير النفس من كل العلائق المادية^(٤)، ونحن نبلغ الأسمى فقط عندما نرتفع فوق الفكر في حالة من الجذب فنمتلىء فجأة بالنور الالهي ونتحد مع الواحد، فيختفي ما بيننا وبين الواحد من اختلاف^(٥).

(١) عبد الرحمن بدوي : «خريف الفكر اليوناني»، ص ١٤٨ - ١٥٠ .

(2) Copleston, F.: "The History of Philosophy", p. 216 .

(3) Bréhier, E.: "La Philosophie de plotin", Ancienne Librairie Furne, Paris, 1928, pp. 167-168 .

(-) "L'extase ne fait danc que nous révèler à nous-mêmes" .

(٤) أميرة حلمي مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص ٤٦٦ .

(5) Zeller, E.: "Outlines of the History", p. 322 .

ويعبر أفلوطين عن تجربة التصوف بقوله: «وحيداً مع الواحد»، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يكون وحيداً، وهذه الوحدة هى التفتح الخالص الذى هو شرط كل اجتماع أصيل^(١).

تعقيب - العلو عند أفلوطين :

يمكننا أن نذهب إلى فرض مؤداه: «أن العلو عند أفلوطين علو إيجابى ذو بعد رأسى يتجه إلى الحقيقة العالية - أو بلغة أفلوطين إلى «الواحد»، ويتميز الصعود عنده بأنه عودة إلى الأصل أو إتجاه إلى الباطن، كما تتم رؤية الواحد عنده عن طريق المعرفة الصوفية «بالمشاهدة»، ويؤيد هذا الفرض الحقائق التالية :

١ - يتحرك فكر أفلوطين حركة صاعدة نحو الواحد، ويتم الصعود تحت تأثير دافع المحبة حيث تصعد النفس فوق الإدراك الحسى متجهة نحو العقل الكلى ثم تتحد مع الواحد إتحاداً صوفياً، ويشير هذا الصعود إلى معنى العلو الميافيزيقى - الصوفى عند أفلوطين .

٢ - تتخذ «المشاهدة» عند أفلوطين معنى أنطولوجيا فتصبح شكلاً أساسياً للموجود حتى تصل النفس إلى المشاهدة التى لا تشاهد، كلما توثقت الوحدة بين الرأى والمرئى فى الوجدان الباطن زاد نصيب الرؤية من الباطنية، والطريق إلى مشاهدة الواحد يبدأ من الغوص فى هذا الواقع المحسوس، ونحن فى هذه الحياة نستطيع أن نراه، وأن نرى أنفسنا ساطعين نوراً معقولاً، فنصير موجوداً خفيفاً غير ذى ثقل، متحررين من أشياء هذه الدنيا، هاربين وحدنا إليه وحده، وتدل هذه المشاهدة على معنى «العلو الأنطولوجى» عند أفلوطين .

٣ - نحن نحتاج إلى القفزة أو الوثبة للخروج عن حدود هذا العالم، والعلو إلى الواحد المطلق أو ما نسميه بالعلو أو العالى .

٤ - ماهية الواحد متعالية، فما من شىء يمكن أن يقال عنه، لا أنه موجود، ولا أنه جوهر، ولا حياة، إذ أنه يرتفع فوقها جميعاً، فالواحد متعال على وجه الإطلاق، ويوجد فيما وراء حدود التفكير والوجود، ويعلو على موضوعات التجربة، وهو أبدي حاضر حضوراً أبدياً، فى هوية مع ذاته لا تنقطع - وتشير «ماهية الواحد» عند أفلوطين إلى المعنى الصوفى للعلو عنده .

(١) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص : ١٤٩ .

٥ - أسمى المعارف عند أفلوطين هى المعرفة الصوفية «بالواحد»، فجميع الموجودات تصدر عن تأمل، وهى نفسها موضوعات تأمل، وكل شوق هو شوق إلى المعرفة، والتوليد يمضى من فعل التأمل، وينتهى إلى صورة هى موضوع تأمل، وعلى الإنسان أن يترك الموجودات كلها وراءه، ويلقى بنفسه مباشرة على الموجود مما سيشره بالدهشة فيلقى نفسه على الواحد ويتحد به، ويعود ثانية إلى هذا العالم ليرى الموجودات بعين جديدة، فيدرك سر عظمتها، وفى معرفة الواحد معرفة صوفية علو، وفى التخلي عن موجودات العالم علو، وفى العودة إلى العالم عودة أصلية علو ميتافيزيقى - صوفى .

رابعاً : الترانسندنس عند يمانويل كانط :

تمهيد :

استطاع كانط أن يستخدم كلمة «ترانسندنتالى» المألوفة فى عصره استخداماً جديداً. يشير المعنى الأصلى للكلمة إلى أنها صفة للمعرفة الإنسانية بالقياس إلى العالم التجريبي، وهذه المعرفة الترانسندنتالية - كما أشار كانط - هى المعرفة التى تتضمن شروطاً قبلية لحصول الإدراك الحسى والمعرفة العلمية، ويعنى بهذه الشروط ما يسميه بالصور العقلية للانطباعات الحسية (المكان والزمان)، والتصورات القبلية (المقولات)، وتلك الصور ليست مشتقة من الخبرة الحسية، وهى قبلية وضرورية لكى تتم خبرتنا الحسية بالعالم التجريبي^(١).

ولقد أطلق كانط على مذهبه اسم «الواقعية التجريبية»، وأيضاً «المثالية الترانسندنتالية»^(٢)، وكان يرى أن التعبيرين متسقان، فالواقعية التجريبية تقول بأن للعالم المادى الخارجى وجوداً واقعياً فى المكان متميزاً عن وجودنا مستقلاً عنا وعن إدراكنا له، والمثالية الترانسندنتالية تقول بأن العالم الخارجى، والنفس التى نشعر بوجودها إنما هما ظواهر، وأن للظواهر، وأن للظواهر حقائق، لكننا نعرف الظواهر فقط، ولا يمكننا أن نعرف الأشياء فى ذاتها^(٣).

ومن الضروري أن نميز بين اصطلاحين استخدمهما «كانط» فى نقد «العقل الخالص» :

(١) محمود فهمى زيدان : كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ط ٣، ١٩٧٩، ص : ٨ .
(2) Transcendental Idealism .

(٣) المرجع السابق، ص : ٢١٩ .

١ - اصطلاح ترانسندنتال . Transcendental

٢ - اصطلاح ترانسندنت . Transcendent

أما مصطلح «ترانسندنتال»، فهو ما يحدد الصور والمقولات والمبادئ الأولانية التي هي الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الإنسانية، وهو يتعلق بتساؤلنا عما يلزم أن تكون عليه طبيعة العقل الإنساني حين تكون تجربتنا على ما هي عليه، ويرى أن التجربة لا تفهم إلا بشرط التسليم بأن الذهن يملك صوراً ومبادئ أولانية من خصائص الطبيعة ذاتها - وهذه الصور والمبادئ تسمى «بالعناصر الترانسندنتالية للتجربة»، والمنهج الذي يتخذه في محاولة استكشافها والبرهنة على تطبيقها في التجربة، يسميه «بالمناهج الترانسندنتالية في البحث»، لذا كان معنى «الترانسندنتالي» مرادفاً عند كانط لمعنى «الكامن أو الباطن» والنقد الشارطي الأولاني، أما «الترانسندنت» فهو الذي يقع خارج كل تجربة ممكنة، وهو بالتالي لا يمكن أن يعرف أبداً، وخير مرادف له بالعربية «البائن» أو «المفارق» أو «المتعالى»، ومقصد كانط أمران: أن يستكشف الصور والمبادئ الترانسندنتالية للتجربة، وبذلك يسوغ صحتها، والثاني أن يفند ادعاء المعرفة الذي يزعم معرفة موضوعات مفارقة للتجربة متعالية عليها^(١).

ويمكن أن نصف عقلانية كانط الجديدة «بالعقلانية الترانسندنتالية» التي تؤمن بالعلم والواقعية التجريبية من جهة، وتحرص على تأكيد الأخلاق أو وجود القانون الأخلاقي في باطن نفوسنا من جهة أخرى^(٢).

هذا، وتعد الفلسفة النقدية عند كانط محاولة منهجية من أجل تعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة^(٣)، ومهمة النقد عند كانط هي بيان أنه ما من سبيل إلى المعرفة النظرية الحقة إلا بالالتزام بحدود التجربة^(٤)، مما يعنيه كانط بالنقد هو نقد سلطة العقل عموماً بالقياس إلى جميع المعارف التي يستطيع أن يسمو إليها مستقلاً عن كل تجربة، وعلى ذلك فالنقد يتناول

(١) عثمان أمين: «رواد المثالية في الفلسفة الغربية»، دار المعارف، ١٩٦٧، ص: ٩١ - ٩٢.

(٢) زكريا إبراهيم: «كانط أو الفلسفة النقدية»، ط ٢، دار مصر للطباعة، ١٩٧٢، ص: ٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٦.

(٤) امانويل كانط: «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» - ترجمة عبد الغفار مكاوي - سلسلة النصوص الفلسفية - الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٠، ص: ٦.

حل المسألة الميتافيزيقية العامة التى تدور حول امكان الميتافيزيقا أو استحالتها وتحديد منابعها، ومداها، وحدودها^(١) .

ويتسم الواجب بأنه مبدأ صورى خالص، وبأنه منزه عن كل غرض، فالواجب قانون أولى سابق على كل تصور تجريبي أو هو حكم أولى تركيبى يمثل الواقعة الوحيدة للعقل العلمى الخالص، وهو يسمح لنا بأن نتصور امتلاك الإنسان لحرية معقولة تعلق على نطاق الظواهر وإلا لما كان للأمر المطلق أى معنى، والحرية التى تكشف لنا عنها الأخلاق حرية عليه معقولة ومتعالية، ومفارقة للزمان، أما أفعالنا الخارجية، فهى مظاهر تعبر عن خلقنا الباطن أو ذاتنا الحقيقية العالية على الزمان، وهذه الذات المتعالية هى التى نشعرنا بأننا غير خاضعين للعلية التجريبية، وأتينا نملك عليه معقولة مفارقة للزمان هى الحرية بعينها، ونحن الذين نخلق بأنفسنا الطابع الخلقى المعقول بفعل حر عال على الزمان .

فالإنسان حر لأنه ليس مجرد ظاهرة، وحرية الأخلاقية إنما هى عقله نفسه باعتباره «عالياً» على الطبيعة، والحرية الأخلاقية عند كانط حرية متعالية لا يملكها الإنسان إلا من حيث هو شئ فى ذاته، كما أن القانون الأخلاقى هو واقعة العقل^(٢)، أى تلك الواقعة الفردية التى ينطوى عليها العقل المحض .

وإذا كان معنى «الترانسندنتالى» عند كانط : ما يجعل المعرفة الأولانية ممكنة أى متعلقة^(٣)؛ فإن معنى «المثالية الترانسندنتالية» التى أطلقها كانط نفسه على فلسفته أن الأشياء فى ذاتها ليست إلا أفكاراً بالقياس إلى ما يمكننا معرفته منها، كما أننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء إلا من حيث هى ظاهرات^(٤)، وإذا كانت كلمة «الترانسندنتالى» تطلق على كل معرفة تتم بصورة قبلية، فإن «الفلسفة الترانسندنتالية» هى فلسفة العقل الخالص المتأمل^(٥)، ويعنى الإستخدام الترانسندنتالى أو المتعالى لمفهوم ما تطبيقه على الأشياء فى عمومها وفى ذاتها، والإستخدام التجريبي للمفهوم هو تطبيقه على المظهر أو موضوعات الخبرة الممكنة^(٦) .

(١) عثمان أمين : «رواد المثالية فى الفلسفة الغربية»، ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢) Factum der Vernunft .

(٣) اميل بوترو: «فلسفة كانط»، ترجمة عثمان أمين، ط ٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص: ٥٨ .

(٤) المرجع السابق، ص ص : ١٢٠ - ١٢١ .

(5) Kant, Immanuel : "Critique of Pure Reason, Trans by Notman Kemp Smith, Macmillan and Co., Limited. Great Britain, London, 1930, pp. 59-61 .

(6) Ibid., p. 259 .

(١) كيف تتم عملية المعرفة عند كانط :

ذهب كانط إلى أن التجربة هي نقطة البدء في كل ما لدينا من معارف، لأن ما ينسب للملكة العارفة فينا إنما هو الموضوعات التي تؤثر على حواسنا في أذهاننا بعض التمثيلات، ويفرق بين المعرفة الخالصة التي يعتبرها أولية، والمعرفة التجريبية التي يعتبرها لاحقة، وتمثل المعرفة الأولية في القضايا الرياضية وبعض قضايا الفيزياء، وتعد شروطاً ضرورية للمعرفة، أما الحدوس التجريبية فهي بمثابة معطيات يركب منها الذهن معرفة، ويقدم لنا ما يسمى بالعلم، كما أن هناك نوعين من الأحكام، أحكام تحليلية تصاغ على الصورة التالية (كل أ هي ب) أو كل «الأجسام ممتدة»، والمحمول فيها متضمن منذ البداية في الموضوع، أما الأحكام التركيبية فصورتها «كل الأجسام ثقيلة» وهي ليست تحصيل حاصل، وتوسع معرفتنا بالموضوع، ولا بد أن ينطوى العلم على أحكام تركيبية وأولية معاً إذا أريد له أن يكون ضرورياً وواقعياً^(١).

ذهب كانط إلى أنه لدينا ثلاث ملكات تمكننا من المعرفة : «ملكة الحساسية» وهي التي تمدنا بصورتى المكان والزمان، و «ملكة الفهم»^(٢)، وهي التي تضمن الوحدة للظواهر عن طريق المقولات، و «ملكة المبادئ»، وهي أسمى قوة من قوانا الفكرية ألا وهي ملكة العقل^(٣)، ولولا الحساسية لكانت المعرفة غير ذات موضوع، ولولا الفهم لصارت المعرفة غير قابلة للتعقل أصلاً، فالمفاهيم بدون حدوس حسية جوفاء، والحدوس الحسية بدون مفاهيم عمياء، أو بعبارة أخرى العيانات بدون التصورات عمياء، والتصورات بدون العيانات جوفاء^(٤).

ويستند العلم الطبيعي إلى ملكة الفهم، ويحاول عن طريق المقولات تحقيق الترابط في نطاق التجربة، وتستند الميتافيزيقا إلى ملكة العقل، وتحاول عن طريق الأفكار تحقيق الوحدة المطلقة للتجربة، وموضوع العقل هو الفهم نفسه، ومهمته هي إضفاء وحدة أولية على المعرفة المتناثرة التي يمدنا بها الفهم عن طريق بعض المبادئ أو الأفكار، أما عن الخيال، فهو الواسطة بين الحساسية والفهم، لأنه من جهة حسية،

(١) زكريا إبراهيم : «كانط أو الفلسفة النقدية»، ص ص : ٦٣ - ٦٧ .

(٢) الفهم Varstand .

(٣) العقل Vernunft .

(-) المرجع السابق، ص : ١٥٩ .

(٤) كانط : «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ص : ١١٥ .

ومن جهة أخرى إبداعى يبدع رسوماً تخطيطية يمكن أن تنتظم تحتها الحدوس الحسية، وعمله باطنى صرف، ويطلق كانط على الوظيفة التأليفية للعقل الفعال بين الحدوس مسمى «الخيال»، وهو يميز بين التأليف التجريبي والتأليف الترانسندنتالى؛ فالتأليف الذى هو وظيفة العقل الفعال يدل على التأليف الترانسندنتالى ويسمى «التأليف الترانسندنتالى للخيال»^(١)، وهو يوحد بين أشتات المكان والزمان المتباعدة^(٢)، كما أنه حلقة الوصل بين الحدوس الحسية والتصورات القبلية^(٣)، يقول كانط: «الخيال التركيبى الابداعى يعد من ضمن الأفعال الترانسندنتالية للعقل، ويسمى بالوظيفة المتعالية للخيال»^(٤).

أما عن المقولات، فهى مبادئ الفهم الخالص أو المبادئ الأولية التى تحدد إمكانية التجربة، وتجعل منها معرفة تجريبية موضوعية عامة، وعلى حين أن مقولات أرسطو موضوعية تنصب على الأشياء من حيث هى مفهومة، نجد أن مقولات كانط ذاتية تنصب على العقل من حيث هو منهم^(٥)، وعلى هذا فإن المعرفة عند كانط تبدأ من الحواس ثم تنتقل منها إلى الفهم وتنتهى إلى العقل، وهو أعلى ملكة لدينا تمكنا من أن نرد مادة العيان الحسى إلى أتم وحدة فكرية ممكنة^(٦).

ميز كانط بين وجوه ثلاثة من النفس :

- ١ - النفس فى ذاتها، ونحن نفترض وجودها، ولا نعرف عنها شيئا .
- ٢ - الأنا الترانسندنتالية، وكان يسميها بالفكر الوعى الخالص .
- ٣ - النفس التجريبية، ويتحدث عنها فى برهانه على وجود العالم الخارجى، وهى تلك التى أشعر بها فى خبراتى الباطنية .

وتعبر عن «الأنا الترانسندنتالية» عبارة «أنا أفكر» أو فكرة «أنا أفكر»، إنها فكرتى عن وجودى وشعورى بذاتى، وهى تشير إلى الشرط الضرورى لحصولى على معرفة شيء ما، وهى مصدر التأليف بين الحدوس والتصورات القبلية، كما أنها مصدر

(١) Transcendental Synthesis of Imagination .

(٢) زكريا إبراهيم : «كانط أو الفلسفة النقدية»، ص ٩٢ - ٩٣ .

(٣) محمود فهمى زيدان : «كانط وفلسفة النظرية»، ص : ١٥٥ .

(4) Kant, I.: "Critique of Pure Reason", p. 133 .

(٥) زكريا إبراهيم : «كانط أو الفلسفة النقدية»، ص : ٨١ - ٨٥ .

(٦) كانط : «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ص : ١١٤ .

المقولات التي هي شرط التأليف وهو ما يسميه كانط «العقل الفعال»، مضاف إليه عنصر الشعور بالذات^(١).

فجميع المقولات تنظمها شبه وحدة مركزية هي وحدة الوعي الإنساني العام أو الأنا الترنسندنتالية، وهذه الأنا ليست جوهرًا ولا شيئًا ثابتًا لا يتغير، وإنما هي مبدأ منظم : مبدأ كامن مباطن، وهو من أجل هذا مؤثر فعال على الدوام، ومن غير الممكن أن نجعل منه موضوعاً مفارقاً أو أن نصفه بأنه شيء موجود بذاته، لأنه لا يوجد إلا في علاقة بالتجربة، وهو الشرط الأولاني لتنسيقها وجمع شملها^(٢)، هذا، ويؤكد كانط أن «فكرة أنا أفكر» يجب أن تصاحب كل حدوسي، إذ لا قيمة لحدوس تعطى إلا إذا توفر شرط وجود ذات واعية بالحدوس هي «الفكر الواعي الخالص»^(٣).

تناول كانط «الزمان والمكان» بالبحث في «الإستطيقا الترانسندنتالية»، والإستطيقا هي دراسة ملكة المعرفة بواسطة الحواس، أما الإستطيقا الترنسندنتالية فهي البحث عما هو «أولاني» في الحدوس التجريبية أو معطيات التجربة^(٤).

ويعد الزمان والمكان الشرطين الأوليين الضروريين لإمكان قيام الظواهر، فهما صورتان أوليتان تخلعهما الحساسية على المعطيات الحسية التي ترد إليها من الخارج دون أن يكون لهما أدنى وجود واقعي في العالم الخارجي^(٥).

وينقسم «المنطق الترنسندنتالي» عند كانط إلى تحليل ترانسندنتالي وجدل ترانسندنتالي، فأما الأول فموضوعه تحليل الشروط القبلية التي يضعها العقل الفعال لكي يكون أي موضوع لادركنا الحسي ممكناً، وأما الثاني فموضوعه نقد إستخدام هذه العناصر القبلية فيما وراء حدود الخبرة الحسية^(٦).

(١) محمود فهمي زيدان «كانط وفلسفته النظرية»، ص ص ٢٢٢ - ٢٢٨ .
(-) ميز كانط بين الشعور بالذات ومعرفة الذات، فمصدر الأول هو الأنا الترانسندنتالية، وهو مجرد شرط معرفي لا يشير إلى موجود، ومصدر الثاني هو النفس التجريبية التي توجد واقعياً في زمان، ولا يمكن فصل الأنا الترانسندنتالية عن الأنا التجريبية .

(٢) عثمان أمين : «رواد المثالية في الفلسفة الغربية»، ص : ٩٥ .

(٣) محمود فهمي زيدان : «كانط وفلسفته النظرية»، ص ص ١٥١ - ١٥٢ .

(٤) عثمان أمين : «رواد المثالية ...»، ص : ٩٣ .

(٥) محمود فهمي زيدان : «كانط وفلسفته النظرية»، ص ص : ١٠٠ - ١٠٣ .

(٦) المرجع السابق، ص ص : ١٢٣ - ١٣٣ .

لقد قلب كانط العلاقة بين الذهن والأشياء، فبدلاً من أن يجعل الذهن يتحرك بواسطة المعقول - مثل أرسطو - جعل الفكر معتمداً على الأشياء، فأحدث بذلك ثورة كوبرنيقية هائلة في مضمار المعرفة^(١).

(٢) الشيء في ذاته ومفهوم الميتافيزيقا عند كانط :

ميز كانط بين ضربين من الميتافيزيقا :

أ (الميتافيزيقا المتعالية التي تريد أن تقيم بناءها كله خارج التجربة مجاوزة به عالم الأعيان .

ب (الميتافيزيقا الترانسندنتالية الباطنة أو الكامنة، وهي الميتافيزيقا النقدية التي تحدد الصور والمقولات الأولانية التي هي الشرائط الضرورية للتجربة الإنسانية^(٢) .

وعندما يتحدث كانط عن «عالم الأشياء في ذاتها»، فهو إنما يتحدث عن عالم واحد له وجهان، وجه يمكننا معرفته، ووجه لا يمكننا معرفته، فما نعرفه هو عالم الظواهر، أما عالم الأشياء في ذاتها، فهو يتضمن أسئلة ميتافيزيقية تدور حول وجود الله وخلود النفس وحرية الإنسان، والعقل الخالص يستطيع - مع عجزه عن معرفة العالم الأشياء في ذاتها، - أن يفكر فيه، والهدف من ذلك ديني، وكانط يميز بين المعرفة والفكر، فالمعرفة تستلزم شيئاً واقعياً يضاف إلى التصورات القبلية حتى تكون المعرفة موضوعية، وأما الفكر فيمكننا أن نفكر فيما نشاء من أشياء لا توجد في الواقع التجريبي ما دام هذا الفكر لا يتضمن في ذاته تناقضاً^(٣)، فتصور الشيء في ذاته تصور مشكل لأنه ممكن منطقياً إذ لا تناقض فيه، ولأنه قد يكون ممكناً لكائن غير إنساني، لكننا عاجزون عن خبرته في الواقع^(٤).

صنف كانط أفكار العقل الخالص إلى ثلاث :

١ - فكرة الذات المفكرة الإنسانية المطلقة .

-
- (١) زكريا إبراهيم : «كانط أو الفلسفة النقدية»، ص : ١٠٠ .
 (٢) عثمان أمين : «رواد المثالية في الفلسفة الغربية»، ص : ١٣ .
 (٣) محمود فهمي زيدان : «كانط وفلسفته النظرية»، ص ص ٤٤ - ٤٦ .
 (٤) المرجع السابق، ص : ١٥٣ .

٢ - فكرة السلسلة الكاملة للعلل فى العالم .

٣ - فكرة «أسمى الموجودات أو الله»، ويسمونها «الأفكار الترانسندنتالية» أو التصورات الخالصة للعقل، كما أطلق عليها إسم «الأفكار» أو «المثل»، وهى كما سبق ثلاث : النفس والعالم والله^(١)، ومن خصائصها أنه لا صلة بين هذه الأفكار ومجال معرفتنا الموضوعية، وأنها ليست ضرورية لمعرفةنا لعالم الظواهر، وتستخدم مقولات العقل الفعال إستخداماً تجريبياً، وهى كامنة فى الخبرة Immanent، بينما أفكار العقل الخالص متعالية على الخبرة Transcendent، وهى متعالية من حيث إنها أفكار مطلقة، ولا يكون المطلق موضوع معرفة، وتطبيق هذه الأفكار تطبيقاً واقعياً غير مشروع^(٢) .

ويرى كانط أننا ميتافيزيقيون بطبيعتنا، لأننا نميل دائماً إلى البحث عن شىء آخر يعلوا كل تجربة، ولأننا نسعى باستمرار نحو التعرف على ما يمتد فيما وراء حدود كل معرفة موضوعية، فلدى العقل نزوع طبيعى نحو تصور «المجهول» الذى يلتقى به دائماً على الحدود^(٣) .

يهاجم كانط الميتافيزيقا التقليدية أو المتزمتة التى تتجاوز حدود كل تجربة إنسانية ممكنة، فتحاول الوصول إلى معرفة الأشياء فى ذاتها، مما يجعلها تقع فى متناقضات لا نهاية لها، أما عن مفهوم كانط للميتافيزيقا فهو يعنى بها كل نظام قبلى فى البحث يعين شروط المعرفة العقلية الخالصة وحدودها أى كل نقد، أو هى - على حد تعبيره - «نقد النقد»، والنقد هنا هو نقد ملكة العقل على وجه الاجمال بالنظر إلى كل المعارف التى قد يسعى إليها العقل مستقلاً عن كل تجربة، وبالتالي تقرير إمكان قيام الميتافيزيقا أو عدم إمكانها^(٤) .

يقول كانط : «... كل المحاولات لإقامة الدين إستناداً على العقل المتأمل الخالص.. تكون بلا جدوى»^(٥)، ويشير إلى أن مبادئ العقل التأليفية تسمح باستخدام «كامن»، وأيضاً باستخدام «متعالي» إذا أردنا الحصول على معرفة تخص

(١) زكريا إبراهيم : «كانط والفلسفة النقدية»، ص : ١١٤ .

(٢) محمود فهمى زيدان : «كانط وفلسفته النظرية»، ص : ٦٤ .

(٣) زكريا إبراهيم : «كانط أو الفلسفة النقدية»، ص : ١٥١ .

(٤) كانط : «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ص : ٥ .

(5) Kant, I.: "Critique of Pure Reason", p. 529 .

الموجود الأسمى^(١)، والمثل الأعلى الذى تتوحد فيه جميع أفكار العقل^(٢)، هو الله نفسه، وفكرة الله ليست سوى محاولة عقلية نرمى من ورائها إلى تجميع أفكارنا المتعددة على صورة وحدة عليا، وهى نتيجة لنزوع العقل إلى الارتداد من المشروط إلى اللامشروط^(٣).

(٣) الأخلاق وعلاقتها بالعلو :

لا يكفى العقل النظرى للتدليل على النفس، والحرية والله، فنلجأ إلى العقل العملى لأنه سبيل الإيمان، وقوانينه هى قوانين الأخلاق التى تعبر عما ينبغى أن يكون، وكانط حين يتحدث عن «الأوامر»، فهو يعنى أن الأخلاق تضعنا فى مستوى يعلو على مستوى الطبيعة، فيذهب إلى أن القانون العملى الكلى باطن فينا، وإن كان فى الوقت نفسه عاليا علينا، بمعنى أنه إلى جانب الذات الظاهرية توجد الذات المطلقة وهى التى تكفل أخلاقية الأفعال المحققة بوازع من إحترام الواجب، وتسمو بنا فوق نطاق العالم التجريبي .

أراد كانط. أن يقيم الأخلاق على «مفهوم الواجب اللامشروط»، فافترض وجود قوانين أخلاقية محضة، وراح ينسب إلى القانون الخلقى صفة ضرورة المطلقة، ورأى أن «الإرادة الخيرة» تستمد خيريتها من بطلان ذاتها باعتبارها الشرط الضرورى لكل أخلاقية، وهى عالية، على جميع آثارها، وتستمد خيريتها من صميم نيتها، فالنية عنصر جوهرى فى الأخلاق، وليس لها قانون سوى قانون الواجب، ويعرف كانط الواجب بقوله : «إنه ضرورة أداء الفعل إحتراما للقانون»، وهذا الاحترام ينشأ فينا تلقائياً بفعل العقل نفسه^(٤). باعتباره المصدر الأول لكل تشريع أخلاقى^(٥).

(1) Ibid., p. 532 .

(٢) ذهب كانط إلى أن استخدام الفكرة هو الذى يحدد كونها فكرة متعالية أو كامنة فإذا ما أندرجت وراء حدود الخبرة الممكنة كانت متعالية، وإذا ما أستخدمت فى حدود التجربة كانت كامنة، وترجع كل الأخطاء إلى قصور ملكة الحكم Urteilkraft وليس ملكة الفهم والعقل : (Kant "Critique ... p. 532) .

(3) Das Unbedingte .

(-) زكريا إبراهيم : «كانط أو الفلسفة النقدية»، ص : ١٣٤ .

(٤) المرجع السابق، ص ص : ١٧٣ - ١٧٤ .

(٥) نفس المرجع، ص ص ٢٠٠ - ٢١٠ .

تعقيب : الترانسندنس عند كانط :

يمكننا أن نذهب إلى فرض مؤداه أن «الترانسندنس عند كانط ذو معنيين : الأول «إستمولوجي»، والثاني «أخلاقي» ، ، والحقائق التالية تؤيد هذا الفرض :

١ - بالنسبة للمعنى الإستمولوجي للترانسندنس نجد أن كلمة «ترانسندنتالي» عند كانط تشير إلى ما يجعل المعرفة الأولانية ممكنة أى متعقلة، وأن الفلسفة الترانسندنتالية هي فلسفة العقل الخالص المتأمل، أما المثالية الترانسندنتالية فتعني أن الأشياء في ذاتها ليست سوى أفكار بالقياس إلى ما يمكننا معرفته منها، ونحن لا نعرف سوى الظاهرات، ومع ذلك لا يمكننا الاستغناء عن الأشياء في ذاتها، وكل ما نستطيعه هو أن نتصورها بصورة سلبية صرفة. والهدف من ذلك ديني، وعلى ذلك فالمعرفة الترانسندنتالية تتضمن شروطاً قبلية معينة لحصول الإدراك الحسي والمعرفة العلمية، وتبدأ من الحواس فالفهم ثم العقل باعتباره أعلي ملكة لدينا تمكننا من رد مادة العيان الحسي إلى أتم وحدة فكرية ممكنة، والفكر الواعي الترانسندنتالي هو الشرط الإستمولوجي الضروري للإدراك والمعرفة، وأفكار العقل الخالص أفكار متعالية على الخبرة ومطلقة، فتطبيقها على الواقع غير مشروع .

والعقل - عند كانط - نزاع إلى الطلق، تواق إلى تجاوز العالم المحسوس إلى العالم المعقول، فنحن نبحت بطبيعتنا عن شيء يعلو على كل تجربة، ونسعى دوماً إلى ما يمتد وراء حدود العالم المحسوس، والمثل الأعلى الذي تتوحد فيه جميع أفكار العقل هو الله بإعتباره الحقيقة العليا والكمال الأسمى .

٢ - بالنسبة للمعنى الأخلاقي للترانسندنس فهو يتمثل في رأى كانط بأن الأخلاق تضعنا في مستوى يعلو على مرتبة الطبيعة، فالذات المطلقة هي التي تكفل أخلاقية الأفعال بوازع من إحترام الواجب، وهي التي تسمو بنا فوق نطاق العالم التجريبي، ولقد أقام كانط الأخلاق على أساس مفهوم الواجب اللامشروط، ورأى أن «الإرادة الخيرة» خير - في ذاته -، وأنها عالية على جميع آثارها، وقانونها هو قانون الواجب، وأن الواجب مبدأ صوري خالص منزه عن كل غرض، وهو يسمح لنا بتصور حرية إنسانية تعلو على نطاق الظواهر، وهي حرية متعالية على الزمان، ويملكها الإنسان من حيث هو شيء في ذاته .

خامساً - العلو كارل ياسبرز (١٨٨٣ - ١٩٦٩ م) :
تمهيد :

كارل ياسبرز فيلسوف ألماني معاصر، بدأ حياته العلمية بدراسة الطب متنقلاً إلى علاج النفس، ومنتهياً إلى رحاب الفلسفة، وتفوضى فلسفته إلى الإيمان بحرية الإنسان وقدرته على مواجهة مآسى الحياة فى أمل، فهو يهدف منها إلى إنشاء عقيدة متحررة من الجمود الدينى الموروث .

وفى مؤلفه «الفلسفة» عرض فلسفته من مناهج ثلاثة لما سماه «بالتعالى»، يقول :
فى الإتحاء إلى العالم عن طريق تعال قاهر وصلت إلى وعى لمظهرية كل الموجودات (المجلد الأول)، وبالمجازة من هذا الأساس أجعل نفسى منتبها بواسطة إيضاح الوجود لما أنا عليه فعلا، وما أستطيع أن أكون عليه (المجلد الثانى)، ومن الافتراضين معاً تصبح المجازة نحو التعالى واضحة فى الميتافيزيقا، وأتابع مسالك الفكر التى فيها يقدم الوجود نفسه إلى (المجلد الثالث) .

وأما عن المذهبية عند ياسبرز يقول : «ولقد ظل تفلسفى مقاوما للمذهبية باعتباره كلا يقوم فيه الوجود والحقيقة فى وضوح أمام بصر الإنسان، ولكنى كنت فى الوقت نفسه نسقياً فى فكرى منذ البداية من جهة أنى كنت أنطلع إلى الترتيب والاستمرار وإيضاح ما بين أفكارى من علاقات» (١) .

يرى ياسبرز أن المهمة الدائمة للفلسفة هى مساعدة الإنسان على أن يصور ذاته وهو واع للوجود، وأن يكون موجوداً حراً واثقاً من القدرة على العلو، كما تهدف الفلسفة عنده إلى تحقيق إستقلال الموجود الإنسانى، وفرديته، ويحقق الإنسان ذلك الإستقلال عن طريق علاقته بالوجود فى ذاته، وهو يحقق إستقلاله عن كل ما يصادفه فى العالم بقدر ما تكون صلته بمبدأ التعالى (٢) .

(١) التميز بين الآنية والوجود الماهوي :

ثمة ثلاثة مجالات للوجود عند ياسبرز :

أ - الوجود - هناك Being-there

وهو العالم الموضوعى الذى نعرف عن طريق الملاحظة والتجربة .

(١) كارل ياسبرز : «مستقبل الإنسانية»، ترجمة عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، ط ١، القاهرة، ١٩٦٣، ص ص ٣٢ - ٣٣ .
(٢) المرجع السابق، ص ص : ٦١ - ٦٢ .

ب - الوجود الذاتى Being-Oneself

وهو الوجود الشخصى لمن أدرك حريته، ويؤكد فى إتخاذ القرارات وعملية الاختيار.

ج - الوجود - فى - ذاته Being-in-itself

وهو علو العالم الذى يظهر فى العالم ولا يفصل عنى .
هذه المجالات الثلاثة ترد أحدها إلى الآخر، ومن يدركها ينبغى عليه أن يشارك فيها بأنواعها الثلاثة^(١) .

ويميز ياسبرز بين الآنية Dasein والوجود الماهوى، فالإنسان فى آنيته هو الوجود الممكن، والآنية واقعة محددة، أما الوجود الماهوى فإنه يختلف فى جوهره عن أى وجود آخر وذلك بفضل حريته، والآنية زمانية تماماً، أما الوجود الماهوى فإنه - فى - الزمان - أكثر كثيراً من الزمان، فليس ثمة موت بالنسبة له، وإنما هناك توثب وهبوط، وتحقيق الآنية هو «وجود - العالم»، ذلك أن كل «الآنية» أو كل الواقع التجريبى هو العالم أو العالم هو الآنية، كما يشير ياسبرز إلى - أن الوجود الذى أكونه أنا نفسى بوصفى آنية تجريبية، والوجود الممكن يوجد فى العالم كما يوجد فى المجال الذى يظهر فيه .

بذلك يمكننا أن نميز عند ياسبرز بين الوجود الذى نجده فى التجربة أو «وجود العالم»، وبين الوجود كما نجده فى العلو، وهذا الوجود الأخير هو الوجود بمعنى الكلمة، ولا نستطيع أن نقول عنه شيئاً على الإطلاق اللهم إلا إنه موجود، أما الوجود التجريبى فهو ليس معطى لنا أبداً فى كليته التى تستوعب جملة ما هو واقعى، وجملة ماهو ممكن، وهو لا يكون إلا بصورة جزئية باعتبار أنه هذا «الوجود المعين»، ولكنه فى أشد سماته صورية غير متعين على الإطلاق، ومن أعماقه تخرج لنا كل الموجودات المتعينة فى التجربة، فالوجود عند ياسبرز مزدوج الدلالة، وتشير ماهيته إلى أنه يتجاوز مستمر لذاته، وهذا ما يحول دون إحالة العلو إحالة موضوعية، وإعطائه صورة نهائية ثابتة^(٢) .

(1) Blackham, H. J.: "Six Existentialist Thinkers-Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger & Sartre", Routledge & Kegan Paul, London, 1961, p. 58 .

(٢) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر»، ترجمة فؤاد كامل - مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٢، ص ص : ٢١١ - ٢٢٢ .

يرى ياسبرز أنه يمكن إدراك الوجود من جانبين مختلفين، فإما أن أنزع نحو العالم، وكأنما أنزع نحو الشيء الذى يستطيع أن يشبع حاجتى بإعتبارى آتية، وفى هذه الحالة أترك نفسى لإرادة الحياة العمياء، أو أنتى أسمع نداء الوجود الممكن الذى يحثنى على الانفصال عن العالم أو أن أمارس فى العالم نشاطاً من العلو، ففى كل ما أحققه أدرك مظهر من مظاهر العلو الذى يخاطبنى، وعلينا - إذن - أن نتخلى عن فكرة إدراك الوجود عن طريق المعرفة الموضوعية، فنقوم «بوثبة» عبر حدودها يعرف الوجود موضوعياً، وبهذه الوثبة تبدأ الفلسفة، ويرتكز الفكر الفلسفى على الأشياء لكى يثب، حتى يصل إلى الفعل الأصلى للعلو، لأنه بهذا وحده يحقق الإمكانية الوجودية لا الواقع الوجودى. والشرط الأول الذى يجعلنى أصل إلى حقيقة الوجود هو عدم رضا الآتية فى صورته السلبية، والذى يحررنى من سيطرة الوجود - فى - العالم .

ذهب ياسبرز إلى أن الوجود يضعنى وسط مواقف نهائية أو أساسية لا أستطيع منها فكاًكا، فأنا دائماً فى مواقف بحيث لا أستطيع أن أحيأ دون نضال أو ألم، ولا بد أن آخذ على عاتقى خطيئة يستحيل على تجنبها - كما أنه ينبغى على أن أموت، وهذه المواقف الحدية أو النهائية هى الموت والعذاب والنضال والخطيئة، مثلها مثل السور نصبظدم به حتما ونسقط دونه^(١) .

ويتولد من وجود هذه المواقف ما فى الآتية من عدم رضا بعيد الأعماق، ويستحيل إثباته بالحجج العقلية، وهو يضعنى فى عزلة الممكن التى يتلاشى فيها الوجود للعالم كله، هذه العزلة هى نداء يهيب بى أن أكون أصل نفسى^(٢)، وعلى الوجود الشخصى أن يتقبل هذه المواقف على أنها نهائية، وحدود نواجهه عندها الوجود - فى - ذاته^(٣) .

(٢) إدراك الآنا وعلاقته بالعلو :

يتم إدراك «الآنا» عند ياسبرز عن طريق تجاوزها، وهى تقف دائماً عند الحد النهائى الذى يمكن أن يعرف، والآنا معطى يختلف كل الاختلاف عن أشياء العالم التى تعبر عن «الآخر أو الأجنبى»، وربما إستطعت بإعتبارى «أنا» أن أعارض أفعالى الخارجية، فهذه الأفعال إذا وقعت إنفصلت عنى، بل أنا قد أستطيع أن أفعل حيث لا أكون موجوداً، وذاتى ليست مستنفدة أبداً فيما أفعله، فالماضى هو مجموع ذاتى،

(١) المرجع السابق، ص ص : ٢١٣ - ٢١٦ .

(٢) المرجع السابق، ص : ٢١٧ .

(3) Blackham, H. J.: "Six Existentialist .." pp. 52-54 .

ولكننى أضيع إذا كنت تماماً تلك الصورة التى يقدمها لى ماضى، فأنا باستمرار «عبر» هذا الماضى، وعلى أن أتناول نفسى من جديد، وأن أنتصر عليها ابتداء من الوجود - فى - ذاته أو من المعطى الذى أكون

وأنا أدركُ نفسى بإعتبار أننى دائماً غير مكتمل، فالأنا أكثر دائماً من كل ما يمكن أن يعرف، وأنا لا أستطيع أن أستدير صوب وجودى إلا بواسطة «علو ميتافيزيقى» أى صوب نفسى بوصفى حرية، فأنا إمكانية، - لا أنا - شخصية، ولا أستطيع أن أتجنب الإرتباط بنفسى، ويقاس عمق ذاتى بالعلو الذى أقف أمامه، وكل ما تعرفه الأنا هو أنها تركز على علو ما، وهى ليست واثقة من نفسها بإعتبارها أنا - شخصية إلا فى علاقتها بالعلو الذى لا تستطيع بدونه أن تنزلق إلى هوة الغدم^(١)، والذات التى ينبغى على أن أريدها هى الذات المتعالية ولا توجد ذات بديلة^(٢).

يرى ياسبرز أن الإتصال الوجودى حر، ويكون بمعزل عن العقل وبلا مقابل، وهو «بداية مطلقة» أكون بها نفسى على نحو ما فى علوتام، ومن المحال الإتصال بكثير من الناس وإلا غرقت العلاقات المتبادلة فى أشد أنواع السطحية إبتدالاً مما ينافى فكرة الإتصال نفسها، ولا يمكن توضيح الإتصال الوجودى إلا فى العلو، فهو فى جوهره إتصال بين عزلة وأخرى، والحب هو أعمق مصادر الإتصال، وهو الذى يوحد ويجعل من الأنا والأنت المنفصلين فى الوجود التجريبي شيئاً واحداً فى العالم، كما أن الحب والإتصال يتقدمان معاً أو يتقهقران معاً^(٣).

وتخاطب الفلسفة عند ياسبرز الفرد؛ الفرد الذى يكون نفسه، والذى يستطيع أن يبرهن على ذاته فى عزلته، وهو وحده الذى يستطيع أن يشرع فى الاتصال بغيره^(٤)

(٣) الحرية وعلاقتها بالعلو :

تعتبر الفلسفة عند ياسبرز عن الحرية التى يصبح فيها كل شىء أمراً شخصياً، أما العام البحت فهو دائماً شىء أجوف خادع، وأنا بإعتبارى حرية أبرهن بنفسى على ما أستطيع أن أكونه، وما أريد أن أكونه، ولكننى لا أستطيع أن أريد إلا فى حالة وضوح الشعور^(٥).

(١) ريجيس جوليفيه «المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر»، ص ص : ٢٢٣ - ٢٢٨

(2) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ", p. 50

(٣) ريجيس جوليفيه «المذاهب الوجودية»، ص ص : ٢٣١ - ٢٣٣

(٤) مراد وهبه . «الأيدولوجيا والحضارة» - دار الفكر الجامعى، ١٩٧٨، ص ٧٢

(٥) ريجيس جوليفيه «المذاهب الوجودية»، ص ٢١٩

وفى الحرية أتقبل موقفى فى العالم، وأكافح من أجل العلو عليه وعلى الموضوعات والأشياء أمامى، وعلى العوائق القائمة فى مواجهة إرادتى، وعلى كل أنواع الإحباطات، الحرية هى العلو الذى أقوم به، وهى تتحد صلتى بالعلو فى العالم كأساس لوجودى^(١) ولا يمكننى أن ألتقى بالعلو إلا فى صميم حريتى نفسها، وأنا حين أكون حراً أجرب فى حريتى وبواسطتها وحدها العلو الذى يؤسسها^(٢)، وينبغى على أن أتعرف على حريتى فى العالم، وأن أفقدها فى العلو الذى يؤسسها ويضع لها الحدود، كما يحدد مصدرها وهدفها^(٣).

(٤) العلو وراموز العلو : الشفرة عند ياسبرز :

يفضل ياسبرز استخدام كلمة «العلو» المجردة بدلاً من «المتعالى» وذلك حتى لا يضيف على وجود العلو الطابع المحدد العينى لموجود متعين فى ذاته، والعلو عنده هو هذا الواحد الذى لا يقارن بغيره أبداً، وهو تاريخى بوجه مطلق حتى أن كل مظهر من مظاهره غير كاف فى الدلالة عليه، وأى صفة حتى ولو كانت سلبية لا تصدق أبداً على العلو؛ لأنه وراء كل منطوق به، فليس له شكل، وليست له أية إمارة مميزة، أنه محتجب وبعيد وعسير المنال، ولا يمكن مقارنته بشيء لأنه ذلك الآخر بالمعنى المطلق^(٤)، وكل ما نستطيع أن نعرفه عنه هو «أنه موجود» دون أن نعرف ماهيته أبداً، والعلو عند ياسبرز هو «المطلق» فى مقابل كل ما هو متناه فى التجربة، وفى مقابل الإمكانية اللامتناهية المفتوحة، أما الوجود فهو الواقع المطلق الذى لا يوجد وراءه شيء.

والعلو هو انفتاح الوجود على إمكانياته الخاصة؛ فالوجود الشخصى الذى يرتبط بالعلو ليس سوى الوجود «الممكن» الذى يعانى توتراً مستمراً لكى يكتمل فى آخر لا يستطيع بلوغه، اللهم فى هذه الاستحالة نفسها، أنه المطلق المحيط بنا الذى يتعذر بلوغه - ولو بصورة غير مباشرة - على كل إدراك تجريبي.

ويمكن أن يدرك العلو بوصفه (اقترباً أو دنواً) ولكن بحيث لا يصبح فيه الاله

(1) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", p. 59 .

(٢) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية ...»، ص : ٢٥٥ .

(3) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", p. 50 .

(٤) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية ...»، ص : ٢٥٧ - ٢٦١ .

الذى يقترب منى موضوعاً بالنسبة لى على الاطلاق، وأنا ألس «العلو» فى كل حالة أصطدم فيها بحقيقة لا يمكن أن تستحيل إلى إمكان، وتنتزع الألوهية منى حريتى إذا ظهرت لى عن طريق آخر غير طريق «الإتصال غير المباشر» (١) .

يرى ياسبرز أن وثوب الحرية بإستمرار إلى ما وراء حدودها نحو موجود هو نفسه بلا حد أو شكل هو بالنسبة لها إدراك العلو، فتحس بالسكينة العليا فى الديمومة الزمانية، ولا ينبغى أن نصل بين العلو و «المحايشة»، فالمحايشة تستلزم العلو ولا إختلط الاله بالعالم بوصفه قانونه الداخلى، وهذه هى وجهة نظر وحدة الوجود، ويجب أن يكون العلو محايشاً للوجود بما هو وجود، ولهذه المحايشة صبغة المفارقة الواضحة؛ فالمحايش هو اليقين الوجودى للأنا الشخصية التى لا يدركها أى شعور، ولكنها تجعل وجود العلو حاضراً من حيث هو شفرة .

والصلابة الحقيقية عند ياسبرز هى التى يتم التعبير عنها فى الحرية، أى فى الفعل الذى بواسطته أثب نحو العلو، وأنتصر على وجودى الشخصى فى الوقت الذى أدرك فيه عدم العالم، فيكون الحضور والبحث شيئاً واحداً بعينه، وبمجرد أن أبحث عن العلو يكون حاضراً بالفعل، وهذا ما يضيف على دينى المعنى الشخصى المطلق الذى يجعل منه دينا حقيقياً، على عكس الطقوس الدينية التى تجعل من الألوهية شيئاً مادياً، ولا تفضى إلا إلى الخرافة وعبادة الأصنام، فلا يمكن أن يكون إله الدين الوجودى إله الناس جميعاً، وإنما هو «إلهى أنا» ، وأما عن منهج الكشف عن وجود العلو فهو منهج الامتلاك والحضور كما يتحققان فى الحرية وبواسطتها .

والعلو الحقيقى عند ياسبرز عبارة عن شفرة، والبحث عنه معناه الدخول فى صلة وجودية معه، والعثور عليه معناه قراءة الشفرة التى يكونها بالنسبة لى، والشفرة هى الوجود الذى يجعل من العلو حضوراً دون أن يصير العلو وجود - الموضوع، ودون أن يتحول الوجود إلى وجود - الذات، فالعلو ضرب من اللغة لا تكون يسيرة المنال إلا بالنسبة للوجود الممكن، ويتألق العلو فى الشفرة - لكن نوره يرتبط باللحظات، وهو سريع الاختفاء، ويستعصى على من يريد الامساك به (٢) .

وينصب مجهود الفلسفة ونشاطها فى أن يجعلنى فى حضور وسكون العلو، ولا

(١) المرجع السابق : ص ٢٦١ - ٢٦٥ .

(٢) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية ...» المرجع السابق ص ٢٥٩ - ٢٦٧ .

يمكن قهر الدافع إلى العلو والتجاوز؛ لأن العقل لا يمكنه أن يتخلى عن طلب الوحدة التي لا يجدها إلا في العلو^(١).

مما سبق نستطيع أن نتبين ملامح «الإيمان الفلسفي» عن ياسبرز، فإذا كانت فلسفته وجودية فهي كذلك بمعنى أنها دعوة للتجربة ومفتاح لها، وليست وصفاً للوجود، كما أن تصور ياسبرز عن العلو لا يشير إلى التوحيد ولا إلى مذهب وحدة الوجود، كما يرفض الوضعية الإلحادية لأنها تنكر إمكانية العلو، ولأنها تحاول العثور على بدائل ليست في الواقع سوى بدائل مزيفة، وأما عن رفضه للدين فذلك لأنه أمر وذو سلطة رسمية، ويؤيد «الماءراء» الذي يعبر عن عالم آخر، وليس الماءراء الديني هو الماءراء بالمعنى الذي يشير إليه ياسبرز، «فالماءراء» عند ياسبرز يشير إلى المعنى الخفي لهذا العالم الذي يتعذر إدراكه إلا من خلال رؤية كلية للعالم نحصل عليها بالمشاركة في هذا العالم، وكان البديل عند ياسبرز هو «الإيمان الفلسفي بالعلو»^(٢).

تعقيب : العلو عند ياسبرز :

يمكننا أن نذهب إلى افتراض مؤداه : «أن العلو عند ياسبرز علو إيجابي يتطلع بصورة رأسية إلى الحقيقة العالية - أو بلغة ياسبرز إلى العلو - كما أنه يتخذ عنده معنى أنطولوجيا وميتافيزيقيا وصوفياً، ومما يؤيد هذا الفرض الحقائق التالية :

١ - الإنسان عند ياسبرز قادر على أن يعلو على نفسه، وأن يحيا حياة إنسانية فيها طموح إلى الأبدى، وتطلع نحو المتعالى، والفلسفة عنده تهدف إلى تحقيق فردية الموجود الإنساني عن طريق علاقه بالوجود - فى - ذاته، وذلك بقدر ما تكون صلته بمبدأ المتعالى، ولا يمكن قهر الدافع إلى العلو، فالعقل لا يمكنه التخلي عن طلب الوحدة التي يجدها فى العلو وحده .

٢ - يتضح العلو الأنطولوجى فى تمييز ياسبرز بين الوجود التجريبي والوجود كما نجده فى العلو، فالوجود عنده مزدوج الدلالة، وتشير ماهيته إلى أنه يتجاوز مستمر لذاته، فلا يتخذ العلو صورة نهائية ثابتة .

٣ - وأما عن العلو الميتافيزيقى عند ياسبرز فيتضح من أن الإنسان لا يستطيع أن يستدير صوب وجوده إلا بواسطة «علو ميتافيزيقى» ، أى صوب ذاته بوصفه حرية،

(1) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", p. 58 .

(2) Ibid., p. 63 .

فهو امكانية - لا أنا شخصية - وينبغي عليه أن يمنح نفسه للعالم وللعلو في وقت واحد .

٤ - وأما عن المعنى الصوفي للعلو فيتضح من أن العلو عند ياسبرز هو ذلك «الواحد» الذي لا يقارن بغيره أبداً، وتشير كلمة العلو إلى مطلق الوجود، والحقيقة الحاضرة في كل مكان، واللفز الذي يستعصى على الحل، وأى صفة لا تصدق على العلو؛ لأنه وراء كل منطوق به، والعلو عنده هو انفتاح الوجود على امكانياته الخاصة، كما أن العلو الحقيقي عبارة عن شفرة، والبحث عنه معناه الدخول في صلة وجودية معه، وقراءة الشفرة هي بالضرورة تتجاوز نحو العلو .

سادساً - العلو عند مارتن هايدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م)

تمهيد

بعد «مارتن هايدجر» فيلسوف وجود قبل كل شيء، وهو بعيد عن أى تقويم أخلاقي، فلقد حدد هدفه من تحليلاته الأنطولوجية في الوصول إلى معنى الوجود العام، وكم يخطيء الذين أطلقوا عليه «أرسطو العصر الحديث»، فنحن نتعلم منه شيئاً لا نتعلمه إلا من كبار الفلاسفة وهو القدرة على التفلسف وطرح السؤال .

ويبدو أن مشكلة الميتافيزيقا قد إحتلت النصيب الأوفى من إهتمام هايدجر، فمشكلة الوجود هي الشغل الشاغل للميتافيزيقا، لأنها بحسب تعريفها تتجاوز الموجود بالفكر، ولم ينقطع هايدجر عن الحوار مع الميتافيزيقا التقليدية، وإن حاول دوماً أن يتجاوزها مع أنه مقيد بتراتها ولغتها .

يهدف هايدجر إلى إنشاء فلسفة للوجود قائمة على أساس من تحليل الوجود العيني المفرد، وهذه الفلسفة تتجه إلى نظرية عن كينونة الوجود الإنساني أو صوب نظرية عن الوجود عامة (١) .

ويصف كل من ياسبرز وهايدجر الوجود الشخصي بهدف الإشارة إلى وجود - في ذاته متعال يمكن معرفته في نطاق الخبرة، فيمدنا ياسبرز بوصف لعالم من المواقف المترابطة يلعب الإخفاق فيها دوراً أساسياً، وهو عالم من الأحاجي والشفرات والغوامض

(١) مارتن هايدجر: «نداء الحقيقة» - ترجمة وتقديم ودراسة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٣، ص ص: ١٢ - ١٦ .

المتناهية، أما عند هايدجر فلا غموض، وإنما توضح بنية الوجود الشخصى أنه عدم، وأما عن هدف تحليل الوجود عند كل منهما، فهو رد الإنسان إلى ذاته، وإلى تجربة الوجود بدءاً بالإيمان الميتافيزيقى^(١).

وتشير كلمة وجود عند هايدجر إلى المعانى التالية :

١ - Das Sein : الوجود بوجه عام أو وجود الموجود .

٢ - Das Seiende : الموجود الخام أو الكائن .

٣ - Das Wesen : الماهية أو ما يملكه الموجود من أن يوجد، فماهية الآنية. تنحصر فى وجودها Zusein .

٤ - Das Dasein : الآنية أو الوجود - هناك والموجود الفردى العينى .

٥ - Das-in-der welt-sein : الوجود - فى - العالم، فى عالم الأشياء بإعتبارها أدوات حين توجد فى موقف .

٦ - Das Mit-Sein : «الوجود» مع الغير، أى الآنية فى علاقتها مع غيرها من الآنيات .

٧ - Das Existenz : الوجود الماهوى، أى نوع وجود ماهيته الآنية .

٨ - Das Vorhandensein : الحضور فى العالم، أو Existentia وهو معطى خالص يشير إلى وجود الموجود فى «الشىء المادى» باعتباره شيئاً .

٩ - Das Zuhandensein : وجود الموجود بإعتباره «أداة»^(٢).

(١) المنهج الفينومينولوجى عند هايدجر :

لما كان السؤال عن معنى الوجود قديم قدم الميتافيزيقا، فإن هايدجر لا يبغي منه أن يصلنا بالتراث، بل يريد أن يتجدى هذا التراث، ويحملنا على التفكير فيه، وهذا الموجود الذى هو نحن أنفسنا، والذى يملك إمكانية السؤال هو الذى اصطلاح هايدجر على تسميته بالآنية، ولا سبيل إلى شرح السؤال عن الوجود ما لم نبدأ بتحليل السائل أى الآنية، ويصف هايدجر السؤال عن معنى الوجود بأنه «أنطولوجيا

(1) Heidegger, Martin : "Existence and Being", Trans . by Werner Brock, The Macmillan Company, Sec., nd Ed., London, 1956, p. 106 .

(٢) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر»، ص ص : ٧٢ - ٧٣ .

أساسية» ، وهى تريد أن تحلل أسلوب وجود من يقوم بالسؤال عنه، وتبين البناءات الرئيسية التى تكون مقومات وجوده^(١).

ويقتضى تساؤلنا عن الوجود أن نسلك الطريق الفينومينولوجى^(٢) الذى هو نوع من الإيضاح، فعلى التحليل الفينومينولوجى (الظاهرى) أن يتناول الموجود الجزئى من زوايا الموجود المطلق^(٣).

يقوم هايدجر بتحليل كلمتى الظاهرة والعلم اللتين يتألف منهما المصطلح اليونانى الأصل، Phänomen، و Logos بمفهومهما اليونانى، والأولى تدل على ما يظهر نفسه بنفسه، والثانية تدل على ما يسمح بالرؤية، أى ما يعلن عن المحتجب من خلال القول، فتصبح الظاهريات طريقاً يمهد للبحث فى وجود الموجود، ويحرر هايدجر الظاهريات من طابعها المطلق من الزمان، ويرجعها إلى السياق التاريخى، ويجعل منها أنطولوجيا تتجه فى صميمها إلى ما يظهر الظاهرة نفسها، أى إلى حقيقة الوجود، بهذا لن تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا إذا أصبحت فينومينولوجيا.

وهايدجر فى دراسته الظاهريات للوجود إنما يصف أحوال الوجود الشعورية الأساسية، وهى الهم والقلق والموت والشعور والزمان والتناهى والسقوط والخطيئة، ولا تعنى سوى تصور للمنهج - إنها لا تصف التركيب الواقعى لموضوع البحث الفلسفى، بل الكيفية التى يتبدى عليها، فالشعور ذو طابع إحالى بمعنى أن الشعور يحيل إلى شئ يتجاوز به : إلى الموضوع حتى يتبدى الموضوع نفسه^(٤).

(٢) حقيقة موقف هايدجر من الميتافيزيقا :

يرى هايدجر أن السؤال عن معنى الوجود قديم قدم الميتافيزيقا نفسه، وهو يهدف

(١) عبد الغفار مكاوى: «نداء الحقيقة»، ص ص : ٤٠ - ٤٣ .

(٢) كان هايدجر تلميذاً لهوسول، واعتنق فى فترة من حياته الفينومينولوجيا الترנסدنتالية) وشعارها الذى يستهدف «العودة إلى الأشياء ذاتها»، مما يكفل القضاء على كل الصبغ المجردة الجوفاء، والمشاكل الزائفة التى تحجب الظواهر، وهو يختلف عن هوسول عند نقطة أساسية، فهو سول يريد أن يضع الوجود بين قوسين لكى يقتصر على تحديد الظواهر وطريقة ظهورها أمام الوعى المتعالى، أما هايدجر فيوجه كل بحثه لتحديد تركيب الوجود العام، والأمر الهام هنده هو إتباع منهج يلائم موضوع الأنطولوجيا، وهو ادراك معنى الوجود بوجه عام .

(٣) ريجيه جوليفيه : «المذاهب الوجودية ...»، ص : ٧٠ .

(٤) مارتين هايدجر : «ما الفلسفة ؟ - ما الميتافيزيقا ؟ - هيلدريين وما هية الشعر» - ترجمة فؤاد كامل - محمود رجب (سلسلة النصوص الفلسفية) مراجعة وتقديم عبد الرحمن بدوى، ط ٢، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤، ص : ١٠ .

من ذلك السؤال إلى تحدى هذا التراث، وإلى تنقيته مما تراكم عليه من شوائب حجبته عنه مقصده الأصلي، ويؤكد ضرورة التخلي عن الميتافيزيقا أو قهرها^(١)، لأنها عجزت عن إدراك الفارق الأساسى بين وجود الموجود أو موجوديته ولم تسأل عن حقيقة الوجود نفسه، ولا عن العلاقة الحميمة بين ماهية الإنسان وبين الحقيقة، فالميتافيزيقا تبحث عن أساس الموجود، وتسمى هذا الأساس باسم الوجود، ولقد أخطأت معناه الحقيقي فى كل مرة، فتارة يكون هذا الأساس هو الله بوصفه السبب الأسمى والأخير سواء عند أرسطو أو فى العصر الوسيط، أو السبب الترانسندنتالى أو الشارطى كما نجده عند كانط شرطاً لامكان قيام موضوعات التجربة، أو الحركة الجدلية التى يعلو بها الروح المطلق عن نفسه كما هو الحال عند هيجل، أو يكون تفسيراً لعملية الإنتاج كما عند ماركس، أو إرادة للقوة وهى فى صميمها إرادة المزيد من الحياة التى تصنع نفسها أو تبدعها حين تبدع القيم كما نجد عند نيتشه الذى يرى هايدجر أنه يمثل نهاية الميتافيزيقا الغربية بعد أن سارت فى طريق الذاتية إلى آخر مداه، فلقد خلطت الميتافيزيقا دوماً بين الموجود والوجود، ومن ثم كانت الحاجز الذى يحول بين الإنسان وعلاقة الوجود بماهية الإنسان^(٢).

قام هايدجر بتحديد معنى الميتافيزيقا ذاهباً إلى أنها ذلك الضرب من التساؤل الذى يتعدى الموجودات ويتجاوزها من أجل أن يسترجعها ويتذكرها فى حقيقتها وكنيتها، ورأى أن المصطلح التقليدى الذى يطلق على هذا الضرب من التساؤل المتجاوز هو مصطلح «العلو»، فبدون العلو - أى بدون البحث الميتافيزيقي تصير المعرفة والعلم مجرد تسجيل للمعطيات تسجيلاً إحصائياً^(٣).

٣ - الآنية وعلاقتها بالعلو عند هايدجر :

نحت هايدجر للإنسان مصطلح «الآنية» وأصله الألمانى Dasein وترجم (بالموجود هناك)، أى الكائن الملقى به فى العالم، المتميز عن سائر الموجودات بعلاقته بالوجود، وإهتمامه بالسؤال عنه^(٤)، ويقصد هايدجر بالآنية معنى مزدوجاً : الموجود العيني الفرد الذى يكون دائماً على علاقة بالوجود، وكيونة الوجود الإنسانى التى ينظر إليها

(١) Überwindung der Metaphysik .

(٢) المرجع السابق، ص ص : ٨٠ - ٨٣ .

(٣) المرجع السابق، ص : ٣٢ .

(٤) عبد الغفار مكاوى : «نداء الحقيقة»، ص ٤٩ .

من خلال ذلك الموجود العيني، فالإنسان وجود فى سبيل التحقق، وينبغى عليه أن يعرف بنيته، ويتحمل مسؤوليته حتى يصل إلى «الوجود الحقيقى» وتختار الآنية التى تخيا الحياة الأصلية الامكانيات التى تبلغها ذاتها أو تضعها على الطريق إليها؛ أما الآنية التى تخيا حياة غير حقيقية، فتتخلى عن هذه المسؤولية، وتسمح للمجهول الذى نسميه الناس^(١) أو الجمهور أو الرأى العام أن يفرضها عليه^(٢).

والآنية هى الإمكانيية العينية الكاملة لوجودى، وهذا معناه أن للوجود الأولوية على الماهية، فالإنسان إمكانيية، ولديه القدرة على أن يكون من خلال اختياره للممكنات المتاحة لديه، ولما لم يكن اختياره نهائياً، فإن وجوده لا يقف عند حد^(٣).

وتنبثق الآنية منذ البداية من العدم الذى يعتبر جزءاً أساسياً من الماهية *Wesen*، ففى وجود الموجود يحدث فعل العدم^(٤) *das Nichts des Nichts*، والفلسفة عند هايدجر تبدأ بالقفز بكل وجودها، وبمقدار ما تستطيع إلى احتمالات الوجود ككل، وتوجه نحو السؤال الأساسى فى الميتافيزيقا الذى يدور حول العدم ذاته : «لماذا كان الوجود ولم يكن العدم؟»^(٥).

يرى هايدجر أن الوجود - فى - العالم هو التحديد الأساسى للآنية، ولا يمكن للأنا أن تفكر فى ذاتها إلا مرتبطة بالعالم بحيث تكون هذه الرابطة مكونة للأنا^(٦)، ولا يمكن تصور الانفتاح بغير الإنسان أو الآنية التى هى فى صميمها تواجد أو تخارج أو تعرض لنور الوجود^(٧).

ولا توجد عند هايدجر «أنا» مجردة يكون علينا أن توجه لها عالمها، ويكون عليها أن تعلق إلى هذا العالم، كما لا توجد «أنا» منعزلة يتحتم علينا أن نحطم أسوار عزلتها، فعالم الآنية فى صميمه (وجود - مع الآخرين)، وقد يذيب الوجود بالمشاركة الآنية إذابة كاملة، وهو ما نطلق عليه إسم «الحياة العامة المفتوحة»، فكل

(1) Das Man, L, on, The man .

(٢) المرجع السابق، ص : ٤٩ - ٥١ .

(3) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", p. 88 .

(4) Heidegger, M., : "Existence ...", p. 370 .

(٥) مارتين هايدجر: «ما الفلسفة؟»، ص : ١١٥ .

(٦) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية ...»، ص : ٧٥ .

(٧) عبد الغفار مكاوى : «نداء الحقيقة»، ص : ١٩٨ .

واحد يصبح هو الآخر، ولا أحد هو ذاته، فيتحول الكل إلى أشياء معبراً عن صورة الوجود الزائف^(١).

أما عن العلو فهو يعنى عند هايدجر «التجاوز»، والمتعالى هو الذى يحقق هذا التجاوز، أى الوجود الذى يعلو.

ويعرف هايدجر فعل العلو بأنه «الفعل الذى تتكون به الآنية بإعتباره وجوداً - فى - العالم»، ويشير تصور العالم إلى الكل الترانسندنتالى أو الأنطولوجى للموجودات، وهذا الكل متضمن دائماً أياً كانت التغيرات التى تؤثر على موضعه الداخلى^(٢)، كما يعبر عن ماهية الآنية تتجاوز الوجود أو الذهاب إلى ما وراءه، وهو ما يمثل الميتافيزيقا التى تعبر بدورها عن طبيعة الإنسان، فهى الظاهرة الأساسية للآنية، بل هى الآنية ذاتها، وفى الميتافيزيقا تصل الفلسفة إلى ذاتها، وتبدأ رسالتها الواضحة^(٣)، كما يعد الفعل الأصلى للعلو الذى أكون به ذاتى والعالم من حولي بصفه أساسية أساس كل الأسس النظرية والعملية، كما يعبر عن ضرورة وجودى وعن حريتى^(٤).

والآنية هى الوجود الذى يحقق فعل العلو، والعلو ينتمى إليها بالذات، فهو تركيب أساسى للآنية، والآنية متعالية بما هى آنية، أى أنها لا توجد ولا يمكن أن توجد إلا بإعتبارها متجاوزة، وهى تتجاوز الوجود نفسه متجهة صوب وجودها المعقول، وهذا الذى تعلو عليه الآنية بما هى آنية هو العالم نفسه منظوراً إليه بإعتباره كلاً^(٥).

والعلو هو وحده الذى يمكن أن يجيب عن السؤال «لماذا؟» إجابة شافية، وهذه الـ (لماذا) تتخذ عدة أشكال منها : لماذا كان الشيء على هذا النحو ولم يكن على غيره؟ لماذا كان وجوداً، ولم يكن عدماً؟

ولما كانت فكرة الوجود بإعتبارها متعالية - هى التى تجعل «لماذا» ممكنة، فهى تحتوى على الإجابة الأولى والأخيرة على كل سؤال، فالعلو أو تركيب الواقع الإنسانى هو منبع كل حقيقة وجودية ومبدؤها.

(١) المرجع السابق، ص : ٦٨ .

(٢) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية...»، ص ص : ١٢١ - ١٢٣ .

(3) Heidegger, M.: "Existence ..", pp. 379-380 .

(4) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", p. 101 .

(٥) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية...»، ص : ١٢١ .

والآنية موجودة على النحو الذى توجد عليه، وفى تحليل تركيبها الأنطولوجى نجد كل إجابة ممكنة^(١) .

يرى هايدجر أن الإنسان هو وحده الذى يموت لأنه وحده الذى يهتم بأعلى إمكانيات وجوده، وهى إمكانية استحالته وانتهائه وموته؛ فما من أحد يمكنه أن ينوب عن الآخر، أو يحمل عنه موته، فالموت أشد إمكانيات الوجود خصوصية وتفرداً^(٢)، فالموت هو مفتاح الحياة الحقيقية عند هايدجر، وهو الإمكانية الحاضرة دوماً، كما أنه الوجود النهائى الكلى الذى يرتبط بوجودى، ويجعل منه حقيقة ثابتة، كما أن حب المصير المتمثل فى الموت لا يعبر إلا عن الوجود الشخصى الحقيقى الذى دافع عنه هايدجر بكل حماسة^(٣) .

(٤) علاقة الحقيقة واللغة والفن بالآنية :

تمنى نيتشة أن يحقق حلمه القديم المتمثل فى عبارة «كن أنت نفسك» ، وحاول هايدجر مواصلة السعى إلى تحقيق الذات الحقيقية بغية تحقيق الوجود الحقيقى، فالحقيقة موجودة لأننى أكون أنا نفسى .

ولقد حلت فكرة التواجد أو التخارج عند هايدجر محل فكرة الوجود - فى العالم التى أوردها فى مؤلفه «الوجود والزمان» ، لأن الفكرة الأولى تؤكد معنى العلو أكثر، فالتواجد هو العامل الأساسى المكون للحقيقة .

والحقيقة عنده الانكشاف أو اللاتحجب من صميم الاحتجاب لكائن تقوم ماهيته على مسلك الانفتاح لنورها، وأما عن علاقة اللغة بالآنية، فتحدد فى أن اللغة هى بيت الوجود أو المكان الذى تتجلى فيه الإنارة تجلياً أصيلاً^(٤) . واللغة هى أخطر ما امتلكه الإنسان من وسائل تعمل على توكيد ذاته^(٥) .

كما يرى هايدجر أن ماهية الحقيقة تتجسد فى الفن، فكلما نجح الابداع فى إظهار انفتاح الموجود كلما كان هذا الذى أبدعه عملاً فنياً، ويرى أن العمل الفنى

(١) المرجع السابق : ص : ١٢٥ .

(٢) عبد الغفار مكاوى: «نداء الحقيقة»، ص : ١١٨ .

(3) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", p. 96 .

(٤) عبد الغفار مكاوى : «نداء الحقيقة»، ص ص ١٥٤ - ١٥٦ .

(5) Heidegger, M.: "Existence ..", p. 293 .

ينتشلنا من مستنقع العادة والسأم الناجم عن المؤلف^(١) ، ويعرف الفن كله بقوله : «الفن هو الحفاظ الخلاق على الحقيقة في العمل الفني - إن الفن كله - بوصفه إحداث حقيقة الموجود بما هو موجود - هو في ماهيته شعر - والمراد بالشعر أن يكون الابداع الفني هو السبيل إلى تحرير الحقيقة والكشف عنها»^(٢) ، ويقول هايدجر عن نظم الشعر إنه أوفر الأعمال حظاً من البراءة^(٣) ، والمقصود بالشعر هنا ذلك النشاط الذي يخلق ويشكل ويتحقق على هيئة كشف أنطولوجي، فالشعر يظهر شكلاً متواضعاً من أشكال اللعب، وهو يخترع دونما انقطاع عالمه الخاص من الصور. فماهية الشعر تجعل منه تأسيساً للوجود بواسطة الكلام^(٤) .

تعقيب : العلو عند هايدجر :

رفض هايدجر أن توصف فلسفته بالالحاد، وصرح بأن فكره يهيء بُعد القداسة الذي يجب أن يسبق كل حديث عن الله أو الدين، ولقد حرص دوماً على البعد عن الدين، إلا أنه لم يغلق الحوار بينه وبين رجال اللاهوت المسيحي .

ويمكن القول بأن العلو عند هايدجر، يقوم بدور هام وهو علو مرتبط بطابع الامكان الذي يعبر عن صميم ماهية الإنسان، فهو لا يبلغ النهاية أو التمام أبداً، بمعنى أنه يحيا دائماً حياة كائن «لم يكن بعد» ، لأنه يسعى إلى تحقيق إمكاناته ولا بد أن يعلو فوق وضعه الحاضر باستمرار .

ويبدو أن المثل الأعلى في فلسفته هو الوجود الحقيقي؛ ذلك أن فلسفته يغلب عليها طابع «الكمون في العالم» ، وهي فلسفة تصر على رفض أى عون يأتي من أعلى لتحديد أصالة الإنسان وحقيقة وجوده؛ فهو يرى ضرورة التخلي عن كل ادعاء بالوصول إلى حقيقة مطلقة، ويبدو أنه لم يجد طريقاً للإلتجاء صوب المطلق الذي لا يزال أبداً يغذى آمال الإنسان العقلية والأخلاقية، وما من مذهب يمكن أن يقنع الإنسان بأن يقيم المطلق من العدم واللامعقول كما أراد هايدجر .

كما يبدو من محاضرة لهايدجر عن : «أصل العمل الفني»^(٥) ألقاها في عام

(١) عبد الغفار مكاوي : «نداء الحقيقة»، ص : ١٩٠ .

(٢) المرجع السابق، ص : ١٩١ .

(3) Das Unschuldige .

(-) Heidegger, M.: "Existence ..", p. 293 .

(٤) عبد الغفار مكاوي : «ما الفلسفة ؟»، ص من : ١٣٩ - ١٥٠ .

(5) Vom Ursprung des Kunstwerkes .

١٩٣٦م أنه يتجه نحو فلسفة «ذات الهام نيتشوى» تبحث عن الاندماج فى قلب الأرض، أى مطلق من طراز ديونيزيوسى، وهكذا يمكن أن يقام مطلق ما أمام الآنية وهو بالأحرى، تحتها، ويصبح الآلهة الوحيدون هم آلهة أعماق الأرض، ويمكن الإتصال مع هذا العالم تحت الأرضى للوجود الغفل بصورة جزئية عن طريق العمل الفنى .

مما سبق يمكننا أن نذهب إلى افتراض مؤداه «أن العلو عند هايدجر يتميز بطابع المباطنة أو الكمون لأنه يرفض أى عون يأتى من أعلى لتحديد أصالة الإنسان وحقيقة وجوده، كما أنه علو انطولوجي يستند رأساً على الآنية، ويرتبط بطابع الإمكان، ويعبر عن صميم ماهية الإنسان» ، ومما يؤيد هذا الفرض ما يلى :

١ - لا يوجد عند هايدجر «أنا مجردة» يكون علينا أن نوجد لها عالمها، ويكون عليها أن تعلق إلى هذا العالم، كما لا توجد أنا منعزلة، فعالم الآنية فى صميمه وجود - مع - الآخرين، والإنسان عنده وجود فى سبيل التحقق، وينبغى عليه أن يتحمل مسئوليته الخاصة حتى يصل إلى الوجود الحقيقى وهكذا نرى أن هايدجر يحل «الوجود الحقيقى» محل «الحقيقة العالية»، فيكون العلو عنده إيجابى يحقق أصالة الإنسان .

٢ - الآنية عند هايدجر متعالية بما هى آنية، وهى تعلق على العالم نفسه منظوراً إليه بإعتباره كلاً، ولما كانت فكرة الوجود بإعتبارها متعالية هى التى تجعل «لماذا» ممكنة، فهى تحتوى على الإجابة الأولى والأخيرة على كل سؤال، حيث أن العلو عند هايدجر أو تركيب الواقع الأساسى هو منبع كل حقيقة وجودية.

باب الثاني

مفهوم العلو الاستطقي عند فريديش نيتشه

الفصل الثالث

تأثير شوينهاور وفاجنر على المرحلة

الرومانتيكية عند نيتشه

أولاً - تأثير شوبنهاور :

تمكن نيتشه مصادفةً من قراءة نسخة من كتاب شوبنهاور «العالم كإرادة وتمثل»^(١) في ليبسج^(٢) ، ولم يستطع أن يترك الكتاب دون أن يتم قراءته^(٣) ، وهكذا تمكن نيتشه في عام ١٨٦٥ من اكتشاف فلسفة شوبنهاور .

وفي عام ١٨٦٦ كتب يقول : «ثلاثة أشياء تواسيني كل المواسم : فلسفة شوبنهاور، وموسيقى شومان، والتجول وحيداً»^(٤) .

فمن النبل أن نريد الحياة على الرغم مما فيها من ألم، كما أن هذا التوكيد الإيجابي للإرادة يعلو بنا فوق أنفسنا^(٥) .

يرجع الفضل إلى نيتشه في تنبيه فاجنر إلى أهمية فلسفة شوبنهاور الجمالية، وسرعان ما استجاب فاجنر وتحول إلى فكرة الإرادة كما قال بها شوبنهاور، ولكنه تخلى في أواخر أيامه عن هذه الفكرة مؤثراً الاستسلام المسيحي^(٦) ، ومهما كان الموقف النهائي لفاجنر . فلقد اهتم نيتشه في المرحلة الرومانتيكية من تفكيره إلى مصدرين أساسيين أثرا أبلغ تأثير في رأيه في الفن، كما دارت حولهما فلسفته إما بالعرض أو النقد، وهما : شوبنهاور وفاجنر^(٧) .

أدرك نيتشه أن كلا من شوبنهاور وفاجنر يعد علامة بارزة تدل على مستقبل العالم الرومانتيكي^(٨) ، فنظرية شوبنهاور في الفن تحمل الطابع الرومانتيكي إذ أنه

(1) "Die Welt als Wille and Vorstellung" .

(٢) في أحد المخازن التي تباع الكتب المستعملة .

(3) Kaufmann, Walter : "Nietzsche : Philosopher Psychologist, Antichrist", Princeton University Press, 4th ed ., U. S. A., 1959, p. 32.

(4) Copleston, Frederick, S. J.: "Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture", Burns Qates & Washbourne LTD., London, 1942, p. 5 .

(٥) نفس المكان .

(٦) جوليوس بورتنوي : «الفيلسوف وفن الموسيقى» ، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة حسين فوزي، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٤، ص : ٢٨٤ .

(٧) فؤاد زكريا : «نيتشه» ص ١٧ .

(8) Frenzel, Ivo : "Friedrich Nietzsche", p. 30 .

(-) الرومانتيكية Romanticism حركة أدبية وفنية وفلسفية نشأت في القرن الثامن عشر كرد فعل ضد «الكلاسيكية الحديثة» ، وقد تميزت بالتأكيد على الخيال والعاطفة، وبالترعة إلى تصوير الخبرات الذاتية، وتمجيد الإنسان العادي، وبحب للطبيعة الخارجية وبميل إلى الكتابة .

يرى أن الشرط الضروري لإدراك الجمال وتحقيقه في الفن هو التحرر من الإرادة، حتى يصير الإنسان عقلاً خالصاً قد خلا من كل غرض وتنزه عن كل هوى : فيفنى عن العالم كإرادة، ولا يبقى غير العالم كإمتثال إمتثال فيه تدرك الصور، وعالم الإمتثال هذا يخلو من الألم لخلوه من الإرادة، وإذا ارتفع هذا العالم إلى الإمتثال الخالص في إدراك الصور، أنتج لذة وممتعة هي المتعة الفنية الخالصة، فمهمة الفن هي التحرر من قيود الإرادة وقيود الإمتثال للظواهر بتأمل صور الموجودات، وهي غاية جليلة تحقق للمرء الخلاص .

والأمر الهام في هذا التأمل في ماهية الموجودات هو فناء الذات في الموضوع فناء تاماً، حتى تستحيل الذات إلى مرآة صافية للموضوع المائل أمامها، وتصبح وسطاً شفافاً ينفذ من خلاله الموضوع المعائن إلى العالم كإمتثال، وبالتالي تعلق على الفردية والزمانية والمكانية، لأنها تحيا في حاضر أبدي مستمر روحي، وتكون روح العالم، وفي الفن أيضاً تختفي الإرادة لكي تدع العقل وحده يلعب دوره دون أن يعوقه عائق^(١).

ذهب شوبنهاور إلى أن «الإرادة» هي جوهر وجود الإنسان، ففيها يجد الإنسان بالتأمل الباطن المباشر الجوهر الباطن الحقيقي للإنسان، والذي لا يمكن أن يفنى، وهي البذرة الحقيقية الوجودية في الإنسان، إنها «الشيء في ذاته»^(٢).

والإرادة عند شوبنهاور في صراع مستمر مع نفسها، ولذا نجد في الطبيعة النزاع والنضال وتبادل الانتصار حتى أن إرادة الحياة تقتات بنفسها، وجوهرها هو قوتها، وهكذا نجد في الطبيعة كلها تنازعا على البقاء مستمرا ينتصر فيه الأعلى على الأدنى ويحيا على حسابه، ومن هنا كان عذاب «إرادة الحياة» الذاتي وتناقضها مع نفسها تناقصاً أصيلاً جوهرياً، ذلك أنها عند شوبنهاور أندفاع أعمى بلا غاية ولا هدف^(٣).

تقبل نيتشه فكرة شوبنهاور عن الإرادة، ولكنه حولها من فلسفة سلبية إلى فلسفة إيجابية، والرأى عنده أن الإنسان يجب أن تتوفر لديه إرادة القوة لا إرادة الحياة أو العدم بالمعنى الذي قصده شوبنهاور^(٤)، أما عن فلسفة شوبنهاور في الموسيقى فهي أيضاً تحمل الطابع الرومانتيكي، فهي فن مستقل بذاته عن بقية الفنون كلها، وهي المعبر الأكبر عن جوهر الوجود وحقيقة العالم لأنها وحدها تعبر عن الوجود في

(١) عبد الرحمن بدوي : «شوبنهاور» ، دار القلم، بيروت، ١٩٤٢، ص ص ١٢٣ - ١٢٥

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٦ .

(٣) المرجع السابق، ص ص ٢٢٦ - ٢٣١ .

(٤) صلاح الدين البستاني : «فاجنر : اللحن الثائر» ، ط ١، دار الجيل، ١٩٦٤، ص ١٦٤ .

وحدته المطلقة، وتجاوز الصور إلى الإرادة نفسها في أعماقها وجوهرها، وتعبّر عن هذه الإرادة مباشرة، ويبلغ تعبير الموسيقى أوجه حينما يخلو من الألفاظ والمناظر والأفعال وهو ما يتحقق في السيمفونيات على الوجه الأتم، ففي السيمفونيات نسمع أصوات جميع العواطف والإنفعالات التي يمكن أن تختلج في النفس الإنسانية لكن بطريقة مجردة^(١).

وذهب شوبنهاور إلى أن تأثير الموسيقى أقوى وأعمق من تأثير الفنون الأخرى التي لا تتحدث إلا عن مظاهر في حين أن الموسيقى تتحدث عن الشيء في ذاته، فهي المجموع الكامل لكل تعبير فني، وصوت الإرادة الكاملة للإنسان والطبيعة، وهي ممارسة غير واعية للميتافيزيقيا، أي أنها تفلسف لا شعوري كما تعبر عن الطبيعة الكامنة للمشاعر دون إضافات من الخارج وبطريقة مجردة، ويعد اللحن عند شوبنهاور أعلى مظهر موضوعي للإرادة يناظر الحياة العقلية وفاعلية الإنسان، كما أن للحن ارتباطاً مقصوداً ذا دلالة من بدايته، ولنظيره في الإنسان مثل هذا الارتباط، إذ يعكس الماضي ويستقبل المستقبل في حنينه العقلي إلى الكلية والاستمرار.

وإذا تحدثت الموسيقى عند شوبنهاور بالكلمات أكثر مما ينبغي، وحاولت أن تشكل وفقاً للحوادث لكانت بذلك تحاول أن تتكلم بلغة غير لغتها، وأحياناً تكون الكلمات دخيلة على اللحن، لأن تأثير اللحن أقوى وأصدق وأسرع إلى حد لا متناه من تأثير الكلمات، وعلى الكلمات أن تتكيف تماماً مع الموسيقى، وتبعاً لها^(٢).

بدأ نيتشه موقفه المعارض لشوبنهاور عندما أخذ يشيد بالحياة، ويحتفي بقيمتها، فالمبدأ الديونيزيوسي أو كلمة «نعم»^(٣) التي توجب الحياة تبرز الاختلاف بينهما، فشوبنهاور لا يعرف سوى إرادة الحياة العمياء، أما نيتشه فهو ينادي بإرادة القوة بمعنى إرادة الحياة المتصاعدة، ويؤكد على أن الفن أقوى من المعرفة لأن الفن يريد الحياة، أما المعرفة فلا تريد سوى الوصول إلى هدفها الأخير وهو الإرادة، يقول نيتشه بهذا الصدد: «الدين والأخلاق والفلسفة صور للانهايار وتدهور الإنسانية، ويتمثل الاتجاه المضاد لذلك كله في الفن»^(٤).. نعم .. نظرة ضد الميتافيزيقا للعالم، ولكنها

(١) عبد الرحمن بدوي: «شوبنهاور»، ص ١٧٤ - ١٧٨.

(٢) جوليوس بورتنوي: «الفيلسوف وفن الموسيقى»، ص ٢٤١ - ٢٤٤.

(3) Das "Ja" Zum Leben.

(4) Putz, Peter: "Nietzsche", p. 9-26.

نظرة فنية» (١) ... لقد أدركت أن غريزتي تتعارض مع غريزة شوبنهاور، فهي تتجه إلى «تبرير الحياة»، حتى في أكثر أحوالها غموضاً ورهبة وزيفاً، ولهذا أناذى بالمبدأ الديونيزيوسى، وذلك على عكس نظرية شوبنهاور القائلة بأن الشيء في ذاته يجب أن يكون خيراً، مباركاً، حقيقياً، صادقاً وواحداً بالضرورة .

ولقد فسر شوبنهاور الشيء في ذاته على أنه إرادة، ولكنه لم يعرف كيف يمجّد هذه الإرادة، وظل مرتبطاً بالمثال الأخلاقى المسيحى المتمثل فى «الشفقة» ، فلم يكن شوبنهاور قوياً بدرجة كافية تسمح له بأن يقول نعم جديدة .

يقول نيتشه فى مؤلفه إرادة القوة: «ينتهى تشاؤم القوة بتوكيد مطلق للعالم، ويؤدى إلى مفهوم لهذا العالم يعبر عن أنه أعظم مثال يمكن تحقيقه بالفعل» (٢) ، فالفلسفة عنده لا تبغى إلا الوصول إلى توكيد ديونيزيوسى للعالم كما هو عليه بدون تجريد أو استثناء، وأسمى حالة يمكن أن يحققها الفيلسوف هى الدخول فى علاقة ديونيزيوسية مع الوجود على أن يكون شعاره فى ذلك هو حب المصير Amor Fati (٣) .

ذهب شوبنهاور فى مؤلفه : «العالم كإرادة وتمثل» إلى أن كل ما يمد أنواع المأساة بالفاعلية ويدفعها نحو التسامى هو المعرفة بأن هذه الحياة غير مرضية، ولا تستحق مودتنا وإرتباطنا، فالروح المأسوية عنده لا تؤدى إلا إلى التخلّى والاستسلام (٤) .

ولقد انقلب تأثير شوبنهاور عند نيتشه حيث نجده بدلا من نفى إرادة الحياة يضع هذه الإرادة فى المركز من فلسفته وفكرته (٥) ، وينتهى نيتشه إلى كلمة «نعم مطلقة» يوجهها إلى هذا العالم (٦) ، كما يمجّد اليونان الذين تأملوا بجرأة ذلك الإضطراب الخفيف المائل فى قسوة الطبيعة دون أن يلجأوا إلى النفى البوذى للإرادة، بل أعادوا تأكيد الحياة من خلال الأبداع الفنى .

ولقد إكتشف نيتشه فى الفن اليونانى نزعة ضد تشاؤم شوبنهاور، إذ يواجه المرء أهوال التاريخ والطبيعة بشجاعة لا تلين، وبكلمة نعم للحياة (٧) .

(1) Nietzsche, Friedrich" : The Will to Power," Trans. by Kaufmann, W., & Hollingdale, R. J., Random House, Vintage Books Edit., New York, 1968, p. 539 .

(2) Ibid., pp. 521-527 .

(3) Ibid., p. 536 .

(4) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", p. 943 .

(5) Maràs, Juliàn : "The History .." p. 363 .

(6) Jaspers, Karl: "Nietzsche, Introduction à sa Philosophie", p.376.

(7) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..." p.110 .

ذكر نيتشه في نهاية مؤلفه «أفول الأصنام» أن مؤلفة الأول «ميلاد المأساء من روح الموسيقى» هو أول محاولة لإعادة تقويم القيم، وأول خطوة نحو إنقلاب القيم^(١)، ويقول في «هوذا الإنسان»: إعادة تقويم كل القيم مبادئ .. يقضى مصيرى بأن أكون أول من يشعر بمعارضة زيف العصور وطلانها .. أنا رجل القدر.. لأنه عندما تشبك الحقيقة مع زيف وطلان العصر يجب أن تتوقع صدمات وسلسلة من الزلازل وإعادة تنسيق للتلال والوديان كما لم يحدث من قبل.. فمن يكون خالفاً في الخير والشر يجب أن يكون أولاً هادماً ومطحماً للقيم، وإننى أعرف متعة الإبادة والإفناء.. وفي الحاليتين إنما أطيع طبيعتى الديونيزوسية التى لا تفصل بين كلمة لا ونعم... أنا أول هادم ومطحّم للوائح»^(٢).

ثانياً - تأثير فاجنر :

أثر فاجنر على نيتشه أبلغ تأثير حتى أنه يمكننا القول بأن الواقعة الأساسية في حياة نيتشه هى علاقته بفاجنر^(٣)، يقول نيتشه في «هوذا الإنسان»: «إنى لأسميه أعظم من أفادنى فى حياتى»^(٤)، وما يصل بينى وبينه صلة القربى هو أنا تألنا ألما أعمق بكثير من كل تألم يقدر عليه رجال هذا القرن حتى لو جاء بعض هذا التألم للواحد منا عن طريق الآخر، ويكفى هذا لكى يقرب أهد الدهر بين إسمينا من جديد»^(٥).

أعجب نيتشه بموسيقى فاجنر بينما كان طالبا فى ليبسج، وربما كان لصداقته بالمؤلف الموسيقى العظيم تأثير سلبي على مؤلفاته كما سيأتى بيانه^(٦)، ومع ذلك فهو يؤكد أنه «لم يكن ليتحمل أيام شبابه بدون موسيقى فاجنر، فمنذ اللحظة التى عزفت فيها تريستان»^(٧) أصبح نيتشه فاجنريا^(٨). أحب نيتشه فاجنر حبه للموسيقى، واعتبره

(1) James C. O' Flaherty : "Studies in Nietzsche and the Judaeo Christion, Tradition The University of North Carlolina Press, Chapel, Chapel Hill, London, 1985 .

(2) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", p. 924 .

(٤) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٢٢ .

(4) "Wagner, den dem grossen Wohltater meines Lebens" .

(5) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", p. 846 .

(6) Copleston, F.: "A History of Philosophy", p. 165 .

(٧) «تريستان وإيزولدا» "Tristan und Isolde" دراما موسيقية تقع فى ثلاثة فصول - مثلت لأول مرة فى ميونخ عام ١٨٦٥، توضح تريستان إرادة الحياة العمياء التى لا تكف عن المقاومة عند شونهاور، كما تمثل الجنون الثمل الذى يغمس فى العبادات الديونيزوسية .

(8) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", p. 845 .

أعظم عبقرية خلاقة ألمانية على قيد الحياة، ففاجنر هو الذى برهن لنييتشه على أن العظمة والعبقرية ممكنان حتى أنه بعد أعوام من قطيعته مع فاجنر ظل يعترف بمنزلة «تريستان» لديه^(١)، يقول : «أعتقد أنه من حسن طالعى أننى عشت فى العصر المناسب وسط الألمان كى أكون مستعداً لاستقبال عمل مثل هذا» -، ويقصد «تريستان وإيزولدا»^(٢) .

تم اللقاء الأول بين فاجنر ونييتشه فى الثامن من نوفمبر عام ١٨٦٨ فى ليبسج^(٣) وكتب نييتشه آنذاك إلى صديقه روده قائلاً : «آه لو تعلم مدى السعادة التى شعرت بها، والدفء الذى يجلب عن الوصف عندما استمعت إلى حديثه الذى يبدو من خلاله وكأنه الفيلسوف الوحيد الذى عرف ماهية الموسيقى»^(٤) كما كتب إليه فى السابع عشر من أغسطس سنة ١٨٦٩ ما يلى: فى صحبة فاجنر تتاح لى الفرصة فى أن أتففس بعمق من آن لآخر، فأتمكن من إنعاش روحى بطريقة تجل عن الوصف^(٥) .

أما عن وصف نييتشه لفاجنر حينما رآه فيقول : «..لقد وجدت رجلاً لا يستطيع رجل آخر غيره أن يوحى إلى بصورة هذا الذى يسميه شوبنهاور عبقرياً، وهذا الرجل هو بكل بساطة ريشارد فاجنر، وإن واحداً من الناس لا يعرفه، وليس فى مقدوره أن يقدره حق قدره، لأن الناس جميعاً يدأون من أساس غير أساسه هو، وتراهم يشعرون بشيء من الضيق والغربة فى وجوده والجو الذى يخلقه من حوله، إن روحه تسودها مثالية مطلقة، وإنسانية عميقة، وفيها جلال رائع، وكل هذا يشعرنى، وأنا بالقرب منه بأنى فى حضرة إله»^(٦) .

نزل نييتشه ضيفاً على ريشارد فاجنر وكوزيما فون بيلو فى ترييشن بمقاطعة لوتسن^(٧) فكتب يقول : «علاقتي بفاجنر من أوثق العلاقات، ولا يمكننى بأى ثمن

(1) Kaufmann, W.: "Nietzsche, the Philosopher ..", P. 38 .

(2) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", p. 845 .

(٣) فى منزل المستشرق هرمان بروك .

(-) Ries, Wiebrecht : "Wie die wahre Welt ..", p. 11 .

(4) Frensel, Ivo : "F. Nietzsche", p. 31 .

(5) Herbert Barth, Dietrich Mack & Egon Voss : "Wagner, A Documentary Study", Thomas & Hudson, London, 1975, p. 216 .

(٦) عبد الرحمن بدوى : «نييتشه»، ص : ٦٠ .

(7) Ries, W.: "Wie die wahre Welt ..", p. 14 .

أن أتنازل عن أيامى التى قضيتها فى تريشن : أيام الثقة والسعادة واللحظات العميقة، لم أكن أعرف من هو فاجنر بالنسبة للآخرين.. ولكن لم تكد تمر سحابة واحدة على سمائنا»^(١) .

وفى كتابه «هوذا الإنسان» أطلق على تريشن جزيرة المباركين النائية، واعترف بأنه لا يستطيع بأى ثمن أن ينتزع أيامه التى قضاها فى تريشن من حياته»^(٢) .

أوضح نيتشه فى مؤلفه «ميلاد المأساة من روح الموسيقى» - الذى أهدها إلى فاجنر - التضاد بين الحضارة اليونانية قبل وبعد سقراط، كما أوضح مساوىء الحضارة الأخيرة، ورأى أن الحضارة الألمانية المعاصرة تشبه إلى حد بعيد الحضارة اليونانية بعد سقراط، وأنه يمكن إنقاذها عن طريق موسيقى فاجنر وحدها»^(٣) .

أما فاجنر فلقد تصور إمكان تحقيق نهضة شاملة للإنسان الحديث عن طريق الدراما الموسيقية، وتقديم أكمل نموذج يقتدى به البشر على مسرحه الخاص، وكان يؤمن بأن النهضة المسرحية وسيلة أكثر فعالية من الإصلاح الاجتماعى والسياسى، فأدخل فى دراماته تجديدات هامة فى أسلوب التأليف الموسيقى والافخراج المسرحى، وكان لهذه التجديدات أثرها فى ظهور مدرسة متأثرة بفاجنر أهم أفرادها «ريشارد شتراوس»، وكان تأثير فاجنر الأكبر متمثلاً فى إدخاله ضرباً من التلون فى التعبير النغمى لم تكن معهودة من قبل فى موسيقى القرن التاسع عشر، وفى هذا كله كان فاجنر متطلعاً إلى المستقبل»^(٤) .

ويمكن القول بأن نيتشه قد وضع بمؤلفه : «ميلاد المأساة من روح الموسيقى» نهاية لعلاقته بالمدرسة الفيلولوجية الكلاسيكية، وتحول إلى «الفلسفة المأسوية» التى تعد أساس فلسفته كلها فيما بعد، فلقد إستقبل زملاؤه من الفيلولوجين مؤلفه دون فهم، واعتبروه عملاً خارجاً عن مجال الفيلولوجيا أو علم فقه اللغة، ورأوا أنه رؤية خاصة بنيتشه، ومنذ ذلك الحين فقد نيتشه شهرته كفيلولوجى إذ كتب هرمان

(1) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", p. 843 .

(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher, .." p. 40 .

(3) Copleston, F. "A History ..", p. 164 .

(٤) محيط الفنون - المجلد الثانى، «الموسيقى الأوربية فى القرن التاسع عشر» : بقلم فؤاد زكريا، دار المعارف، ص ص : ٢٩٥ - ٢٩٧ .

أوزينر^(١)، معقبا على «ميلاد المأساة» : « من كتب مؤلفا مثل هذا المؤلف كتب عليه الموت في المجال العلمي »^(٢)، أو ينتهى عهده كباحث^(٣).

وهكذا أخفق الكتاب فى لفت أنظار الباحثين خارج دائرة فاجنر، وتجاهله النقاد تجاهلاً يكاد يكون تاماً، ووصفته القلة التى انتبعت إليه بأنه «ستور مشوه»^(٤) ولقد شعر نيتشه بما فى مؤلفه من غموض فكتب إلى روده فى عام ١٨٧١ قائلاً بأنه يخشى «ألا يقرأ علماء اللغة ذلك الكتاب لما فيه من موسيقى، وألا يقرأه الموسيقيون لما فيه من علم لغة، وألا يقرأه الفلاسفة لما فيه من موسيقى وعلم لغة»^(٥).

كان نيتشه ينظر إلى الموسيقى على أنها وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يعيد تقويم قيمه، وأن يحول هذا العالم الأصم إلى مجال أروع وأفضل يعيش فيه الإنسان مؤقناً على الأقل، ذلك لأن الموسيقى هى قبل كل شىء «فن الانفعال»، أى أنها ديونيزوسية بطبيعتها - كما سيأتى بيانه، والفنان - ولا سيما الموسيقى - يستطيع فى مجاله الخاص أن يطهر المجتمع من الفساد.

اتفق نيتشه مع شوبنهاور فى أن الموسيقى تتيح لنا مهرباً وفترات من الهدوء، والسلام، ولكن على حين أن الموسيقى فى رأى شوبنهاور تتيح الانتقال من الإرادة إلى التخيل، ومن الرغبة إلى التأمل، فإنها عند نيتشه تمكننا من أن نعلو فوق عالمنا الأصم إلى عالم وضاء يعبر عن رغباتنا وآمالنا، والإنسان الأعلى عنده هو وحده القادر على أن يعيد تقويم كل القيم التى نحيا بها وكان فى ذلك تفنيد لرأيه الأصلى القائل بأن الفن تأكيد إيجابى للحياة، وتمجيد وتأييد لها^(٦).

أما عن الفلسفة الاستيطيقية للرومانتيكية فكانت تنظر إلى الجمال على أنه لا يخضع أويدين لشيء إلا لذاته، واعتبر هذا المثل الأعلى الرومانتيكى فى الفن تمهيداً لعالم أفضل يساعد الفن على تحقيقه، وكان الموسيقى الرومانتيكى يعد نفسه ثورياً،

(1) Hermann Usener .

(2) Ries, Wiebrecht : "Wie die wahre Welt ..", p. 14 .

(3) Stern, J. P., "Nietzsche", .. p. 30 .

(٤) Centaure : قنطورس أو ستور : شخصية خرافية تصورها الاساطير اليونانية فى شكل حيوان نصفه الأعلى شبيه بالإنسان، ونصفه الأسفل شبيه بالحيوان .

(٥) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٢٤ .

(-) قد يمكننا - مع ذلك أستخلاص مفهوم نيتشه حول العلو الاستيطيقى فى هذا المؤلف - وهو موضوع الفصل التالى .

(٦) جولوس بورتوى : «الفيلسوف وفن الموسيقى»، ص ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

ويدعو إلى عصر جديد في الفن يستطيع فيه أن يصلح حياة الإنسان، وأما نيتشه فكان يرى أن فلسفته الاستطيقية يمكن أن تحل محل الدين، وأن فنه قادر على أن يكون بديلاً للأخلاق التقليدية الذليلة، وفي هذه الظروف إرتفعت الموسيقى إلى مكانة لم تبلغها من قبل على وجه الإطلاق^(١).

يرى نيتشه أن شوبنهاور قد أخطأ حين أضاف النزعة التشاؤمية إلى اليونان، ذلك أن مؤلفه ميلاد المأساة «قد بين كيف نجح اليونان في عرض المذهب التشاؤمي، وكيف تغلبوا عليه، فالمأساة دليل على أن اليونان لم يتصفوا بالنزعة التشاؤمية»^(٢).

كما حاول نيتشه في «ميلاد المأساة» الإهتمام إلى الصلة بين الدراما الفاجنرية والمأساة الاغريقية، وأخذ يدعو إلى نهضة متكاملة في الحياة الحديثة يؤدي فيها فن فاجنر وفلسفة شوبنهاور نفس الدور الذي أداه فن إسكيلوس في حياة اليونان القديمة، فكان يحلم بعصر تسوده الغريزة المنطلقة، وتخفت فيه أضواء العقل الخالص الذي أضفى على حياة الإنسان لونا باهتاً^(٣)، ولقد بلغ تأثير نيتشه بفن فاجنر إلى حد يمكننا من الافتراض بأن الجزء الخاص بالدراما اليونانية في «ميلاد المأساة» لم يكن ليكتب بدون أعمال فاجنر^(٤)، فكان أول مؤلفات نيتشه بمثابة كشف عن جوهر الروح اليونانية، وإشادة بفن فاجنر، وأول شهادة إعجاب قدمها نيتشه للبطل الذي إختاره، أو على حد قول نيتشه : «كان حواراً بينه وبين الفنان العظيم ريشارد فاغنر»، ولكن نيتشه استطاع أن يكتشف ذاته من خلال هذا المؤلف إذ يقول : «هل يعلم الناس أية مهمة تجاسرت على القيام بها من خلال ذلك الكتاب ؟ - لقد كان الأله ديونيزيوس يتحدث إلى»^(٥).

ثالثاً - تفسير أسباب القطيعة بين فاجنر ونيتشه :

شاء القدر أن تنتهي أعظم صداقة عرفها نيتشه نهاية أليمة، كتب نيتشه مفسراً هذه القطيعة : «تطلعاتنا بدأت تسير في إتجاهات متعارضة»^(٦).

(١) المرجع السابق، ص ص : ٢٥٣ - ٢٥٤ .

(2) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", p. 865 .

(٣) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٢٤ .

(4) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher, Psychologist ..", p. 38

(٥) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه»، ص : ٦٣ .

(6) Hollinrake, Roger : "Nietzsche, Wagner, and the Philosophy of Pessimism", George Allen and Unwin Ltd., London, 1982, p. 124 .

(-) "Seine und meine Bestrebungen Laufen ganz auseinander" .

لم يتنكر نيتشه لفاجنر لأن من شيمته الخيانة والغدر، أو لأن مرضاً عقلياً قد غزاه وبدأ يفعل فعله منذ أن كتب «إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد» كما إدعى خصومه من أنصار فاجنر المتعصبين؛ كان التنكر إستجابه لرسالة الفكرية ولتطوره الروحية، على الرغم مما سببت له هذه القطيعة من شتى صنوف العذاب، عذاب الوحشة، وعدم الإكتراث له من جانب الجميع، يقول نيتشه موضحاً : «نحن - أصدقاء - لا يجمعنا شيء، ولكن كلا منا يجد سعادته عند الآخر، إلى درجة أن الواحد منا يعين الآخر على السير فى إتجاهه ويغذيه، حتى لو كان هذا الإتجاه مضاداً لإتجاهه..» ويقول : وهكذا ينمو كلانا كالأشجار، الواحد بجوار الآخر مستقيماً، متجهاً إلى أعلى السماء، لأننا نجذب بعضنا بعضاً»^(١) .

يمكننا الذهاب إلى أن معركة نيتشه ضد فاجنر كانت أولى معركة وأعظمها فى سبيل الاستقلال، ولم تكن بأية حال تعبيراً عن عجزه عن إقامة صداقة إنسانية مستمرة، ذلك أن نيتشه قد أشاد كثيراً بقيمة الصداقة والأصدقاء^(٢) ، ولم تكن أيضاً سوى محاولة لتحرير نفسه من ماضيه وحاضره، فكان يرى فن فاجنر بمثابة نهاية لتطور تاريخى معين، ولا مفر من ظهور فن يختلف كل الاختلاف، تقوم على كاهله الحضارة الجديدة^(٣) .

يتضح من ذلك أن قطيعة نيتشه مع فاجنر تمثل نهاية أول فترة فى مراحل تطوره كفيلسوف^(٤) ، فكلما استقل نيتشه بفكره عن فاجنر قل تعاطف فاجنر معه، فكانت القطيعة حتمية^(٥) ليصبح فاجنر الأداة الكبرى التى استعان بها القدر ليخلق من نيتشه عبقرى^(٦) .

هذا، ويمكن أن نذهب إلى أسباب القطيعة قد تنحصر فيما يلى :

(أ) التعليل النفسى : أحب نيتشه فاجنر وشعر نحوه بالكراهية فى آن واحد^(٧) .

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ٧١ - ٧٢ .

(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", p. 42 .

(3) Love, Frederick, R.: "Nietzsche's Saint Peter Genesis and Cultivation of an Illusion", Walter de Gruyter, Berlin, Germany, 1981, p. 160.

(4) Copleston, F.: "A History of Philosophy", p. 160 .

(5) Ency . Britannica .

(٦) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٥٦ .

(7) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", p. 20 .

فكانت علاقته بفاجنر علاقة حرجة (١)؛ إذ ولد فاجنر فى نفس العام الذى توفى فيه والد نيتشه (٢) فكان عمر نيتشه يقل عن عمر بطله بحوالى ثلاثين عاماً (٣)، وشعر نحوه بمثل ما يشعر به الإبن نحو والده، إلا أنه ابتعد نفسياً عن فاجنر بعد مؤلفه : «فاجنر فى بايروت» (٤)، فلقد تبين بعد انهيار نيتشه الأخير أنه كان يحب كوزيما زوجة فاجنر، وتصور أنها أريان وهو ديونيزيوس فى الأسطورة اليونانية، وكتب إليها : «أريان، إننى أحبك»، فلم تكن إشارات الرمزية فى كتبه السابقة عن أريان وديونيزيوس مفهومة من قبل، ولكن حين أفلت من زمام عقله الواعى أوضح معنى تلك الإشارات على نحو لا يدع مجالاً للشك فى أن حبه لكوزيما قد لعب دوراً هاماً فى حياته النفسية، فهو لم يصادف بين النساء من تعادلها ذكاء وجراً (٥)، وكما جاء إرتباط نيتشه بفاجنر كارتباطه بأبيه، جاء حبه لكوزيما أيضاً محرماً غير مسموح به، ولم يجرؤ عن الإفصاح عن مشاعره .

أما بعد اصابته بالجنون، فقد أفصح عن مكنون قلبه، وأرسل قصاصات إلى كوزيما موقعة باسم ديونيزيوس، مكتوب على بعضها : «زواج ديونيزيوس وأريان» فحقق بذلك حلمه الخاص على الورق .

ومع ذلك فقد تعني «أريان» فى فلسفة نيتشه أكثر مما تعنيه كوزيما التى اتخذت لديه «صورة الأم»؛ إذ كتب يقول : «رجل المتاهة لا يبحث قط عن الحقيقة، وإنما كان يبحث دوماً عن أريان» (٦) .

ويضاف إلى السبب النفسي السابق يأس نيتشه من عصره ومن فن فاجنر الذى تصوره قادراً على تجديد الحضارة كلها، بل وعلى خلق حضارة جديدة سامية (٧) .

(ب) التعليل الصحي : جاء فى «هوذا الإنسان» على لسان نيتشه : «ترى ما الذى يتوقعه جسدى بأسره من الموسيقى، إنها البساطة، فكما أن جميع وظائف الجسم يزداد إيقاع سرعتها من خلال الإيقاعات البسيطة الجريئة الواثقة من ذاتها، فإنه على الحياة الثقيلة أن تفقد ثقلها بواسطة الألحان الخفيفة الرقيقة» .

(1) Ibid., p. 37 .

(2) Ency. Britannica, "Nietzsche", Vol . 16, William Benton Publisher, U. S. A., 1961, p. 433 .

(٣) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه» ص ٦١ .

(4) Ries, wiebrecht: "wie die wahre welt..", p. 25 .

(٥) فؤاد زكريا: «نيتشه» ، ص : ٢٥ .

(6) Kaufmann, W. : "Nietzsche , Philosoph..", P. 40 .

(٧) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه» ، ص : ٦٢ .

«أن نزوعي إلى الحزن يدفعني إلى طلب الراحة في المرتفعات ومواطن الكمال / ذلك ما احتاجه من الموسيقى، ولكن فاجنر يجعلني عليلاً مريضاً»^(١)، فهو يرى أن «المرض هو الإستجابة التي نقوم بها عندما يصيبنا الشك في مجتمعنا أو رسالتنا»^(٢) ويذهب إلى أن «اعتراضاته على موسيقى فاجنر ذات طبيعة فسيولوجية، ذلك أن الإستطيقا نوع من الفسيولوجيا، يقول بهذا الصدد : «لم أعد أستطيع التنفس بسهولة عندما تبدأ هذه الموسيقى في التأثير علي، حتى أن قدماي يصيبهما حالة من الإمتعاض والتعبد، ويشعران بالحاجة إلى الإيقاع والسير والرقص .. إنهما يبحثان في الموسيقى عن المرح والسعادة والخفة والنشاط، ولكن ألا تعترض معدتي أيضاً وقلبي ودورتي الدموية؟ وألا تخزن أحشائي وأصاب فجأة ببحه في الصوت عند الإستماع إلى فاجنر؟»^(٣).

كانت موسيقى فاجنر العميقة تسبب لنيتشة اجتهاداً فكرياً عنيفاً يحتاج في تتبعها إلى توتر ذهني، واستهلاك قدراً من طاقته العقلية هو أحوج ما يكون إليه، ومن هنا كان نيتشه في حاجة إلى موسيقى خفيفة راقصة تجدد نشاطه وتفكيره ولا تستهلكهما، يقول : «إن كل ما هو جيد خفيف، وكل ما هو إلهي يسير على أرجل رقيقة حساسة» وهذا ما وجده في ألحان بيزيه Bizet الذي كانت أوبراه (كارمن) بمثابة كشف لعالم جديد بالنسبة إلى نيتشه، فأين تلك الرقة الرفيعة من تعقد فاجنر الذي أدرك أن موسيقاه لا يمكن أن تأخذ طريقها إلى الأذهان مباشرة، فأخذ يخرج الكتب واحداً تلو الآخر لتبريرها وشرحها، كما كان نيتشه محباً للحن Melodie ، وكان يؤثره على التناغم المعقد الذي سيطر على موسيقى فاجنر، وكان يرى أن الألمان جميعاً عاجزين في ميدان اللحن، إلا أنه اعترف في «هوذا الإنسان» بأن مقارنته فن فاجنر بموسيقى بيزيه لا ينبغي أن تؤخذ على محمل الجد ! .

اهتم نيتشه بتبرير الضعف الطبيعي الذي انتاب أعصابه، وجعل هضم موسيقى فاجنر أمراً ثقيلاً بالنسبة إليه، فقال في «الحكمة المرحية» : «إن دوافعي ضد موسيقى فاجنر دوافع عضوية، فما أشعر به فعلاً عندما أستمع إلى تلك الموسيقى، هو العجز

(1) Nietzsche, F. : "Nietzsche Contra Wagner", Trans. by Kaufmann, W. (in the Portable Nietzsche, The Viknig Press, New York, 1963, p. 664 .

(2) Ibid., p. 677 .

(3) Ibid., p. 664 .

عن التنفس بسهولة ، وبذلك تمكن نيتشه من توضيح وظيفة الإيقاع المنتظم في تخفيف التوتر العصبي ، كما أن الوظائف الحيوية بأسرها تزداد سرعة ونشاطاً بفعل إيقاع خفيف ، جرىء منطلق ، رائق من ذاته^(١) .

(ج) التعليل الأيديولوجي : «يقول نيتشه في» «هوذا الإنسان» : «أنا محارب بصفة أساسية ، فالهجوم أمر غريزي تتصف به نفسي ، أن تستطيع أن تكون عدواً ، وأن تصبح عدواً.. كل ذلك يفترض طبيعة قوية ترتبط بكل الطبائع القوية التي تبحث عن المقاومة. أنا لا أهاجم أشخاصاً على وجه الإطلاق ، وبهذه الطريقة هاجمت فاجنر ، أو بعبارة أدق زيف الغرائز المهجنة في حضارتنا التي تقرن الضعف بالعظمة.. الهجوم عندي برهان على الإرادة الطيبة ، وقد يكون في أحوال بعينها دليلاً على الشكر والعرفان»^(٢) .

كان الخلاف بين فاجنر ونيتشه خلافاً حول «أفكار» قبل كل شيء ، ولا جدال في أن نيتشه لو وجد لدى فاجنر ما يلائمه من أفكار لخفت حملته على موسيقاه إلى حد بعيد^(٣) .

١ - النزعة العصبية لدى فاجنر :

اتخذت علاقة فاجنر بالإمبراطورية الألمانية في ذلك الوقت طابع المسألة مما اعتبره نيتشه خطراً حضارياً^(٤) ، ذلك أن مولد فاجنر جاء في أحد أيام شهر مايو ١٨١٣ ، وهو مولد شهد بداية شعور الأمة الألمانية بذاتها ، وبوحدتها في معركة التحرر من الاحتلال ، وفي نهاية حياته شهد تحقق حلم الوحدة الألمانية ولكن بصورة عسكرية عنيفة على أيدي أنصار القوة العدوانية مثل بسمارك ، وكان هذا الشعور بالقومية الألمانية بمعناها الرجعي الضيق الأفق من أهم العوامل التي شحكت في تحديد مجرى تفكيره ونظريته في الفن .

تمكن فاجنر من تشييد مسرحه الضخم في بايروت الذي كان يحلم فيه بقيام

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص ص ٢٨ - ٢٩ .

(2) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", p. 828 .

(٣) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص / ٢٩ .

(4) Ency. Britannica "Nietzsche", p. 433 .

نهضة أوروبية مستوحاه من دراماته الموسيقية، وفي أثناء انتصاره الشخصي بإخراج أفكاره على المسرح، وعرض فنه الجديد على العالم أحرزت القيصرية الألمانية انتصارها الحاسم على فرنسا، وحققت الوحدة القومية، وأصبح فاجنر متحمساً لسياسة بسمارك الرجعية داخل بلاده وخارجها^(١)، يقول نيتشه في «نيتشه ضد فاجنر»: «هوى فاجنر إلى كل ما أشعر نحوه بالازدراء فأصبح خصماً للسامية»^(٢)، ومنذ ذلك الحين أصبحت نزعة فاجنر العصبية جزءاً لا يتجزأ من مؤسسة تريشن ومعناها^(٣).

ولقد تمثل شعور فاجنر بقوميته الألمانية قبل كل شيء في اتخاذ من الأساطير الألمانية موضوعات للتعبير عن أفكاره، وهذا العنصر مشترك بين جميع دراماته تقريباً، وشخصياته تنتمي إلى مجال الأساطير الألمانية المعروفة في العصور الوسطى، ولا سيما تلك التي وردت في كتاب جريم Crimm عن الأساطير الألمانية، وكان هذا الكتاب الوسيلة المفضلة لدى فاجنر للتعبير عن تعلقه بوطنه^(٤).

وهكذا حديث القطيعة أخيراً لا بسبب فن فاجنر، وإنما بسبب «بايروت» التي أصبحت مركزاً ثقافياً للإمبراطورية الجديدة التي هاجمها نيتشه، يقول نيتشه: «لن أغفر لفاجنر قط أنه قد أصبح تابعا للإمبراطورية الألمانية»^(٥) فما قاطعه نيتشه لم يكن بسبب حلم مستحيل التحقيق، وإنما بسبب أن مذهبه ورؤيته للعالم Weltanschauung وللفن لم يستطيع أن يتنازل عنها^(٦)، فلقد دعا إلى «الأوروبي الصالح» وإلى ضرورة الاندماج بين الأجناس المختلفة، معتبراً الأصالة الفكرية أحد الفضائل الأساسية^(٧)، يقول في «هوذا الانسان»... «لم أكن في حياتي صاحب موقف متعجرف أو مشفق، فالشفقة لا تعبر عن العظمة»^(٨).

(١) محيط الفنون : «الموسيقى الأوربية في القرن ١٩» بقلم فؤاد زكريا، ص : ٢٩١ .

(2) Nietzsche Contra Wagner, P. 676 .

(3) Ency. Britannica, "Nietzsche", P. 433 .

(٤) محيط الفنون ، ص : ٢٩٣ .

(٥) Reichsdeutsch

(٦) كان نيتشه يحلم بموسيقى الجنوب Musik des Sudens، وهي موسيقى تعارض كل ما هو «شمالى» وينسب إلى الأمة الألمانية .

(Love, F. R., "Nietzsche's Saint Peter", p. 159 .

(7) Kaufmann, w. : "Nietzsche, Philosoph..", pp. 44-45 .

(8) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", p. 853 .

٢ - المسيحية الزائفة في باريسفال^(١)

أرسل فاجنر نسخة من باريسفال إلى نيتشه في الوقت الذي أرسل فيه نيتشه نسختين من مؤلفه : «انسانى، انسانى إلى أقصى حد» ، ولم يكلف فاجنر نفسه مشقة قراءته^(٢) ، ولم يعترف أى منهما بعمل الآخر^(٣) .

تعد باريسفال عملاً درامياً استثنائياً لفاجنر، وذلك بسبب طبيعتها الدينية، والتركيز على النبوة الدينية، وما أثر على موسيقى فاجنر الدرامية في باريسفال اكتشافه لفلسفة شوبنهاور للفكر الشرقى في بوهيميا في عام ١٨٤٥ ؛ فعندما قرأ فاجنر «العالم كإرادة وتمثل» بدأ في المزج بين التراث الشرقى والغربى، ورأى أن : المسيحية الأولى على الرغم من صلتها الوثيقة بالمعتقدات اليهودية المتفائلة والتي تؤكد على قيمة الحياة، فإنها لم تزل على وعى بعبثية هذا العالم وعدميته، وما زالت تصبو إلى الفناء مما يذكرنا بتعاليم البراهمانية القديمة التي بلغت أوجها في البوذية، كما يلاحظ الدور الثانوى الذى لعبته «الشفقة» في باريسفال على الرغم من كونها فضيلة مسيحية تحتل مكاناً بارزاً في فلسفة شوبنهاور، ولقد تأثر فاجنر بذلك كل التأثر فذهب إلى أن الشفقة أقوى دافع أخلاقى، وأنها مصدر فنه بلا جدال، يقول بهذا الصدد : «إذا ما كان للمعاناة من هدف، فلن يكون سوى ايقاظ الشعور بالشفقة داخل الانسان الذى يحمل بداخله نقص الوجود الحيوانى فيصبح مخلص العالم، ويدرك تماماً خطيئة الموجودات، هذا المعنى سوف يتضح لكم من الفصل الثالث من باريسفال»^(٤) .

ويلاحظ أن فلسفة فاجنر العامة في الحياة^(٥) صورة ساذجة لفلسفة شوبنهاور التشاؤمية مع فارق هام هو أن فاجنر أراد أن يختم حياته مسيحياً مخلصاً في آخر

(١) باريسفال : دراما موسيقية تقع في ثلاثة فصول، الموسيقى والدrama من تأليف أجنر، وهى مأخوذة عن ملحمة فوليرام فون أيشنباخ Volfram, Von Eichenbach - مثلت في بايرويت سنة ١٨٨٢ ، وقصتها مستمدة من أساطير مختلفة كتبت عن الكأس المقدسة التى إستخدامها المسيح فى العشاء الأخير .

(2) Ency. Britannica, "Nietzsche", p. 433 .

(3) Copleston, F. : "Nietzsche, Philosopher of Culture", p. 12 .

(4) Hollinrake, R. : "Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism", pp . 125 - 133 .

(٥) فلسفة فاجنر في الحياة تنطوى على تغليب العاطفة على العقل، وهى تظهر في دراما «لوهنجرين» التى يدور موضوعها كله حول فارس يبحث عن امرأة تحبه دون أسباب عقلية، وتظهر هذه الصفة في شخصية «زيجفريت» الذى يطلق إسمه على الحلقة الثالثة من سلسلة خاتم «الينلوجن» ، وهو شخصية تلقائية مغامرة، لا تخضع إلا للطبيعة، ولا تحسب أى حساب للعقل أو القانون .

أعماله وهو «بارسيفال» على حين ظل شوبنهاور حتى النهاية غير مكترث بالمسيحية^(١).

يرى البعض أن فاجنر الذى عبر عن ولائه واخلاصه للمسيحية تعبيراً صريحاً فى «بارسيفال» كان فى واقع الأمر مسيحياً مخلصاً من بداية الأمر، فلو حللنا أيا من دراماته الموسيقية لوجدنا فيها فكرة التكفير والتوبة تلعب دوراً أساسياً حتى فى خاتمة «النيبلونج» Niebelungenring التى خلق فيها فاجنر شخصية «زيغفريت» محطم التقاليد الثائر - حتى فى هذه الدراما يعود فاجنر إلى نغمته المعهودة، وينادى بالتوبة والخلاص، ويتوق إلى الفناء^(٢).

قدم نيتشه نفسه فى ملاحظاته الأخيرة فى صورة «ديونيزيوس» وجعل «أريان» تقول له: «ذلك هو حبيب الأخير ليشيوس، لقد تسبب فى تداعيه وسقوطه»، مما يدل على أنه كان يحتفظ فى ذاكرته بتأثير عقلية كوزيما الدينية على بارسيفال، وهى العقلية الكاثوليكية السابقة التى تعادى السامية^(٣)، كما يبدو أن كوزيما هى التى ألهمت فاجنر بهذه الأوبرا، حينما تحولت إلى المذهب البروتستانتي، واقترحت على فاجنر طريقة أخرى فى الخلاص بعد أن استهلكت موضوعات الخلاص فى موسيقاه الدرامية السابقة^(٤).

شعر نيتشه بأنه قد أساء فهم فن فاجنر عندما تصوره عودة لميلاد فن اليونان العظيم، بل رأى فى بارسيفال النقيض للعبقرية اليونانية التى حرص على تمجيدها^(٥). يقول نيتشه بهذا الصدد: «يكذب الفرد على ذاته، ويتخلى عنها عند ذهابه إلى بايروت، كما يتخلى عن حقه فى الكلام والاختيار والتذوق، وحتى فى الشجاعة، ما من أحد يمكنه أن يذهب إلى «بايروت» ومعه أدق حواس فنه .. فى المسرح يصبح المرء الناس جميعاً، ويصبح قطيعاً مرثياً، ويعبر عن رأى الرعاع .. ويصبح فاجنرياً»^(٦).

ويقول فى نفس المؤلف تحت عنوان «نحن النقيضان»: «كل فن وفلسفة تعتبر علاجاً وعوناً فى خدمة الحياة الآفلة المتدهورة أو النامية المزدهرة، وهى تفترض دوماً

(١) محيط الفنون : ص ص : ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص ٢٧ - ٢٨ .

(3) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", p. 39 .

(4) Ibid. , p. 42 .

(5) Copleston, F. : "Nietzsche, Philosopher of Culture", p. 12 .

(6) Nietzsche, F. : "Nietzsche Contra Wagner", p. 666 .

نوعاً من المعاناة، ولكن هناك من يعانون من شدة امتلاء الحياة ووفرتها، ويريدون فناً ديونيزيوسياً، ورؤية مأسوية للحياة، وهناك من يعانون من فقر الحياة وجديتها.. ويتسمون بالهدوء والسكون كالبهار الساكنة أو يشعرون بالاضطراب وحالة من فقدان الحس، أما عن وسيلة هؤلاء الذين يفتقرون إلى الحياة فهي الانتقام من الحياة ذاتها. «ولقد أجاب فاجنر حاجة النوع الأخير المزوجة متأثراً في ذلك بشوبنهاور، فهم ينفون الحياة، ويقومون مع ذلك بالافتراء عليها وتشويهها، وهؤلاء هم على النقيض مني»^(١).

ويستمر نيتشه في نقده الساخر لبارسيفال موضحاً بذلك الخلاف الفكري الناشب مع فاجنر فيقول : «بارسيفال مسرحية هزلية .. تضاد النموذج الجمالي»^(٢) .. بارسيفال عمل مادي بلا منازع .. فيه لعنة على الحواس والروح في لغة كراهية واحدة .. انه إرتداد إلى المسيحي الضعيف بمثله التي تعوق التقدم والنهوض .. بارسيفال عمل رديء، تفوح منه رائحة الخيانة والغدر، إنه محاولة سرية لتسميم التصورات الأساسية للحياة .. لقد نجح فاجنر ظاهرياً، ولكنه في الحقيقة كان يائساً، مثلاً للتدهور وأقول الحياة، لقد سقط فجأة بلا معين وتحطم أمام الصليب»^(٣).

ويعبر نيتشه عن أقصى مراحل رفضه لبارسيفال فاجنر فيقول : «... انني أشعر بالتعب والإرهاق بل بالضجر والغثيان من كل أنواع الكذب المثالي التي تمكنت من الإنتصار على أشجع الناس : فاجنر»^(٤).

ذهب نيتشه إلى أن فاجنر قد وقع في خطأ آخر إذ حاول أن يخلص البشرية بشخصية لا طعم لها هي شخصية بارسيفال الساذجة التي لم تعرف الحب ولا الخطيئة، أما شخصية كارمن فهي على الأقل قد أحبت وخسرت المعركة، وعاب عليه تمسكه بالايديولوجية المسيحية في الوقت الذي أصبح فيه من الواضح أن آخر مسيحي قد مات على الصليب^(٥) وأن بارسيفال ليست سوى خضوعاً زائفاً للمسيحية^(٦)، كما اتضح له استغلال فاجنر العاطفة الدينية المشبوبة في التأثير

(1) Ibid. , P. 669 .

(2) Ibid., P. 674 .

(3) "ein morsch gewordener, sank plötzlich hilflos und zerbrochen, vor dem Christlichen Kreuze nieder".

(4) Ibid., PP. 675 - 676 .

(٥) جوليس بورتنوي ، «الفيلسوف وفن الموسيقى» ، ص ٢٤٦ .

(6) Ency. Britannica, "Nietzsch", P. 433 .

المسرحى فى دراما بارسيفال^(١)، فعندما شرح فاجنر لنييتشه فى عام ١٨٧٦ دوافعه المسيحية ورمزية بارسيفال، رأى نييتشه أن اعتقادات فاجنر المسيحية منتحلة تماماً، وأنه يهدف من خلالها إلى مسايرة القوة الحاكمة الألمانية التى انقلبت فى تلك الآونة إلى التقوى والإيمان^(٢)، أما نييتشه فلم يتوقف قط عن الاخلاص للمسيحية واحترامها، واعتبرها ممكنة فى كل العصور، ولكن «بارسيفال فاجنر» لا تعبر فى رأيه عن المسيحية الأصلية^(٣)، بل إن فى الأمر شيئاً أخطر من مجرد كون فاجنر مسيحياً، فنييتشه يحترم المسيحي المخلص، ومع ذلك فإن الروح الدينية كانت تثيره على الدوام وذلك حين تدعو إلى الضعف والاستسلام^(٤).

ولما كان نييتشه من أنصار فلسفة الإرادة، فقد سأل فاجنر بتهكم فى مؤلفه : «أصل نشأة الأخلاق» إذا كان «بارسيفال» يمثل ردة وعودة إلى المثل العليا المسيحية المريضة المجهولة، ثم يقول عن فاجنر : «وأخيراً، نرى تحولاً إلى إلغاء الذات ومحوها من جانب فنان كان حتى ذلك الحين يكرس كل ما فى إرادته من عزم لعكس هذا، أعنى لأعلى تعبير فنى ممكن عن الروح والبدن .. ولا يتجلى تحوله فقط فى أبواق بارسيفال تدوى على المسرح، بل إن فى تلك التخليطات الكثيرة المتشنجة الحائرة التى أنتجها فى سنواته المتأخرة معات من المواضيع التى تتجلى فيها مظاهر مرعبة خفية، وإرادة منكسرة قلقة مستترة هدفها الدعوة إلى الرجوع القهقري، وإلى تحويل العقيدة، وإلى المسيحية وروح العصور الوسطى، والقول لأنصاره : كل شئ زائل غرير، فلتلتمسوا الخلاص فى عالم آخر .. بل لقد ذهب إلى حد الإشارة ذات مرة إلى دم المخلص»^(٥).

٣ - حب نييتشه لليونان وتمجيده لهم :

ربما كان حب نييتشه الجارف لليونان والحضارة اليونانية هو السبب الخفى وراء مأساته مع فاجنر .

اعتقد نييتشه أن فاجنر أراد أن يجعل منه داعية للفاجنرية، فسانده فى مشروع

(١) جوليس بورتنوى، «الفيلسوف وفن الموسيقى»، ص ٢٤٨ .

(2) Stern, J. P., "Nietzsche", P. 32 .

(3) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher,..." , P. 42 .

(٤) فؤاد زكريا : «نييتشه»، ص : ٢٧ .

(٥) جوليس بورتنوى : «الفيلسوف وفن الموسيقى»، ص : ٢٤٨ - ٢٤٩ .

بايروت في البداية^(١) ، كما كان يرى فاجنر ندا «لبرميثيوس»^(٢) اله النار عند الإغريق الذي اجترأ على سرقة النار من الآلهة ليحولها إلى موسيقى للبشر^(٣) .

بدأ نيتشه مرحلة جديدة في تطوره الفكري بقطيعته مع فاجنر، فبدأ الفترة الأبولوجية التي تناقص الفترة الديونيزيوسية، ولقد ظهر في هذه الفترة الثانية مؤلفه: «انسانى - انسانى إلى أقصى حد»، و «الفجر» و «الحكمة المرحية»^(٤)، وكان يرى في الفترة الأولى أن موسيقى فاجنر تعبر عن الروح الديونيزيوسية، فالرؤية المأسوية تعبر عن رؤية للحياة الممتلئة المنتصرة^(٥)، إلا أن موقف نيتشه قد تغير فبعد أن كان يلعب دور أبولو أمام فاجنر أو ديونيزيوس في «ميلاد المأساة»، قرر أن يعبر عن نفسه في حكمة أبولوجية موجزة جاعلاً ديونيزيوس في النهاية إلهه الخاص، مدعياً أن فاجنر ليس ديونيزيوسياً وإنما رومانتيكى وحسب، بل إنه في ملاحظاته الأخيرة عرف نفسه بأنه ديونيزيوس^(٦) على اعتبار أن الإنسان الديونيزيوسى هو أغنى وأوفر الناس إمتلاءً بالحياة^(٧) .

ومن الآراء التي ذهب إليها في مرحلته المبكرة أن تبرير العالم ليس تبريراً أخلاقياً، بل مجرد تبرير استيطقي، وأن هذا التبرير يعبر عن قوة ديونيزيوس فحسب^(٨) ، ولكن في بايروت لم يعد فاجنر ذلك المتطلع إلى المستقبل، ولم يعد ذلك الفنان الديثرامبى الذى مجده نيتشه^(٩) ، وإنما أصبح مفسراً وموضحاً للماضى، ورأى ضرورة قهره والتغلب عليه^(١٠) ؛ لأن موسيقاه تعبر عن أفول الحضارة وعن خريفها؛ ولأنها موسيقى بدون مستقبل^(١١) .

(1) Copleston, F. : "Nietzsche, Philosopher of Culture", P. 12 .

(٢) صلاح الدين البستاني : «فاجنر، اللحن الثائر» ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(3) Prometheus .

(4) Copleston, F. : "Nietzsche, Philosopher of Culture", P. 12 .

(5) Nietzsche, F. : "Nietzsche Contra Wagner", P. 669 .

(6) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", P. 39 .

(7) Nietzsche, F. : "Nietzsche Contra Wagner," P. 670 .

(8) Frensel, Ivo, : "Nietzsche", P. 54 .

(9) Ibid., P. 74 .

(10) Ries, W. : "Wie die wahre Welt..", P. 667 .

(11) Nietzsche, F/ "Nietzsche Contra Wagner", P. 667 .

(-) كانت باريسفال - فى رأى نيتشه - أبعد ما تكون عن نموذج موسيقى الجنوب الراقصة التى طالما أشاد بها نيتشه، وهى موسيقى لم تكتب بعد .

(Love, F. r. : Nietzsche, s Saint Peter..", P. 159.)

(٤) نقد نيتشه للفلسفة الرومانتيكية فى الموسيقى :

أعلن فاجنر ولاءه ظاهرياً للفلسفة الرومانتيكية فى الموسيقى، غير أنه من السذاجة الاعتقاد بأن فاجنر - الذى حاول ادماج الفنون بمرزج النص باللحن، ثم وضع هذا كله فى مقابل أوركسترا هائل فى ضخامته - كان يأخذ آراء شوبنهاور مأخذ الجد؛ وذلك أن أساس فلسفة شوبنهاور الموسيقية هو الاعتقاد بأن اللحن له الحق فى أن يوجد بذاته مستقلاً عن النص والأحداث التى تدور على خشبة المسرح، أما فاجنر فلقد اعترض بشدة على هذه الفلسفة كما مارسها الإيطاليون، وكان غير متسق مع ذاته عندما قبلها عند شوبنهاور. أدرك نيتشه هذا التناقض، وعلى الرغم من حملته على الرومانتيكية ووصفه لها بالإنحلال، فإنه رفع قيمة اللحن فوق الكلمة المنطوقة، فمن المستحيل أن تعبر اللغة عن الأعماق الباطنة للموسيقى^(١)، هذا بالإضافة إلى أن فاجنر أصبح هو الفنان الزائف الذى يتعامل مع الخداع والظاهر، فيمجد الإرادة فى (تريستان) ويقضى عليها فى بارسيغال الزاهد، فما أكذب الشعراء مصداقاً لقول أفلاطون^(٢).

وجاء فى نفس الوقت مشروع مسرح بايروت الذى تحمس له نيتشه كل الحماس حيث وجد فيه تحقيقاً لحمله وهو انشاء أكاديمية يربى فيها الناس على أساس روح موسيقى فاجنر لخلق الحضارة الجديدة، وأصيب نيتشه بخيبة أمل فادحة، إذ لم يجد سوى مراثى الصعاليك من الأغنياء الذين لم يفهموا شيئاً من موسيقى فاجنر، فيئس نيتشه من فاجنر لأنه لم يجد سوى روحاً مسرحية هزلية، وأصبح بالنسبة إليه نهرجاً عبقرياً تنقصه المواهب العقلية، وعرفاً مخدوعاً، ودجالاً شعبياً لا ضمير عنده فى ميدان الفن، ويئس من العصر لأن فاجنر أكبر عبقرية تمثله^(٣).

قابل فاجنر تنكر نيتشه له بصمت بارد يتناسب وسنه فى ذلك الحين، وكان بينهما وداع أخير فى مدينة سورنث فى عام ١٨٧٦^(٤)، يقول نيتشه بهذا الصدد: «..فى صيف عام ١٨٧٦ وأثناء الاحتفال بأعياد بايروت ودّعت فاجنر فى

(١) جوليوس بورترى : الفيلسوف وفن الموسيقى ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(٢) المرجع السابق، ص : ٢٤٦ .

(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» ص : ٦٧ .

(٤) المرجع السابق، ص : ٧٤ .

نفسى^(١)، وكان اللقاء الأخير بينهما فى خريف عام ١٨٧٦ فى سورنثه حينما قص فاجنر على نيتشه فى احدى جولاته معه عن «بارسيفال» ، وتكلم بحماس عن الدوافع المسيحية التى أدت به إلى تأليف بارسيفال^(٢) ، وأخذ يشرح له الدراما الموسيقية الجديدة، فإذا بها عمل يقدمه إلى الكنيسة راجياً منها المغفرة والصفح فى نهاية حياته، وإذا به يقول إنه يجد فى فكرتها لذة لا يجدها فى أعماله السابقة، فتبينت الحقيقة لنيتشه، وتبدى فاجنر أمامه تائباً مكفراً، يردد آلام المسيح وعذابه، فى الوقت الذى أراد فيه نيتشه أن يمجّد الحياة ويقلب القيم، وظل نيتشه صامتاً فى ذلك اليوم، وحين انتهى فاجنر من حديثه، خطا نيتشه بعيداً عنه، وانصرف دون أن يجيب، ولم يره بعد ذلك أبداً، فمن المحال أن تشع شمس الإصلاح من ذلك الأولمب الزائف، أو أن تبعث الحضارة الديونيزيسية من بعد حفل لاه كذلك الذى وضع فيه فاجنر كل آماله^(٣) .

كان تأثير هذه الصداقة على مؤلفات نيتشه بالغاً، فنجد فى الفترة ما بين عام ١٨٧٣ - ١٨٧٦ يقوم بنشر أربع مقالات تحت عنوان : «تأملات فى غير أوانها» ، وفى المقال الأول هاجم «دافيد شتراوس» كممثل للحضارة الألمانية المحافظة، وفى الثانى هاجم تأليه التعلم التاريخى كبديل للحضارة الحية، وفى الثالث قام بتمجيد شوبنهاور والثناء عليه كمرب، وفى الرابع صور «فاجنر» فى صورة القادر على إحياء العبقرية اليونانية عن طريق موسيقاه^(٤) .

وبدأ نيتشه مرحلة جديدة من تفكيره بمؤلفه : «انسانى ، انسانى إلى أقصى حد» ، فحدثت القطيعة بينه وبين فاجنر^(٥) ، وكان وقع هذا المؤلف على صديقه «روده» سيئاً، فهو لا يكاد ينم عن رومانتيكية فاجنر التى سبق أن أولع بها الصديقان، والحقيقة أن «روده» لم يفهم قط مؤلفات نيتشه بعد قطيعته مع فاجنر، أما أساتذة بازل فكانوا أكثر ولاء لفكر نيتشه^(٦) .

ظل نيتشه يؤلف بغزازه حتى العام الأخير من حياته الواعية، فأخرج رسالتين عن

(1) Nietzsche F., "Nietzsche Contra Wagner", P. 675 .

(2) Frenzel, Ivo: "Nietzsche", P. 78 .

(٣) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص ص ٢٦ - ٢٧ .

(4) Copleston, F. : "A History.." P. 166 .

(5) Pütz, P. : "Nietzsche", P. 2 .

(6) Kaufmann, W., "Nietzsche, Philosopher..", P. 33 .

فاجنر هما : «قضية فاجنر» و «نيتشه ضد فاجنر» الذى نشر بعد انهياره العقلى مع مؤلفات أخرى^(١)

كما ظل نيتشه يحب شخصية فاجنر حتى آخر أيامه، فكان يتألم بعمق لهذا الفراق وإن لم يندم عليه، يقول فى مؤلفه، «قضية فاجنر» فى الوقت الذى وجه فيه أعنف النقد لفاجنر : «لقد أحببت فاجنر، وأعجبت به أكثر من أى انسان آخر فى العالم» ويقول فى «هوذا الإنسان» : «إن أعظم شئ أسعدنى وملأنى بأحب أنواع السرور وأعظمه طوال حياتى هو بغير أدنى شك معرفتى الشخصية الوثيقة بفاجنر ..» .

ولقد تجرع نيتشه آلام الوحدة منذ أن انقطعت صلته بفاجنر حتى مات فى أشد أنواع الوحدة هولاً : وحدة الجنون^(٢) ، ومع ذلك ظل نيتشه على حبه حتى فى سنوات جنونه، فلم يكن اسم فاجنر لينطق به أمامه حتى يقول : «هذا الرجل، لقد أحببته كثيراً» ، وعندما توفى فاجنر كتب إلى أوفر بك مايلى : «.. كان فاجنر من أعظم الشخصيات التى عرفتھا» ، كما كتب إلى جاست قائلاً : لقد كان عسيراً على أن أكون خصماً لمدة ستة أعوام لمن شعرت نحوه بإحترام كبير^(٣) .

(1) Copleston, F. : "A History..", P. 168 .

(٢) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» . ص ٧٣ - ٧٥ .

(3) Stern, J. P. "Nietzsche", P. 35 .

الفصل الرابع

مفهوم العلو الاستطقي عند نيتشه

في ضوء مؤلفه : ميلاد المأساة من روح الموسيقى

تمهيد تفسيري :

يتناول هذا الفصل موقف نيتشه من «الاستطيقا» في ضوء مؤلفه «ميلاد المأساة» من روح الموسيقى، وهو من المؤلفات المبكرة التي وضعها تكريماً لفاجنر حيث وجد المسرحيات الموسيقية الفاجنرية أثراً فنية مكتملة تعادل المأساة اليونانية القديمة^(١)، والحق أن تصور نيتشه «للمأساة» هو بمثابة رؤية جديدة تمام الجودة للعالم اليوناني .

يتمضن «ميلاد المأساة» جميع عناصر فلسفة نيتشه في الفن، وهو يتحدث عن التناقض بين العنصرين الأبولوني والديونيزيوسي، فيصوغ منظوراً للفن والحياة التي تصدر عن هذا الفن، فالفن في رأيه هو النشاط الميتافيزيقي الحقيقي الذي يقوم به الإنسان، وفيه يتم الكشف الميتافيزيقي عن الوجود بأسره^(٢) .

وصف نيتشه رؤيته إلى العالم بأنها رؤية «ضد الميتافيزيقا»، وأنها «فنية» فذهب إلى أن نظام العالم يشبه «العمل الفني» الذي يلد ذاته بذاته .

ولقد أعجب نيتشه باليونان إعجاباً شديداً، وذلك لمقدرتهم العقلية والانفعالية الفائقة، انهم أكثر الشعوب التي عرفها العالم قدرة على الإبداع وتوكيد قيمة الحياة، ويرى نيتشه أن السر في عظمة اليونان يرجع بصفة خاصة إلى «الفن اليوناني»^(٣) .

وتقوم فلسفة نيتشه في الفن على مفهومين أساسيين : الأبولوني والديونيزيوسي، وفي ملحوظاته الأخيرة ذهب إلى أن إحدى مزايا «ميلاد المأساة» تتمثل في رؤية الفن من خلال منظور الحياة، بل يمكننا القول بأن موقف نيتشه الفلسفي بصفة عامة يقوم على نوع من الجدل بين فهمه للحياة والعالم، ورؤيته للفن، فكلاهما يؤثر على الآخر ويحدث فيه التغيير والتبديل^(٤) .

تظهر الوحدة الأساسية بين مفهومي الفن والحياة عند نيتشه في مؤلفه «ميلاد

(١) أعترف نيتشه بفساد هذا الرأي في كتابه «هوذا الإنسان» لأنه خلط بين تصوره للفن عند اليونان وظاهرة فاجنر التي لم تمد في نظره سوى ظاهرة إنحطاط وتدهور .

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ١٥ .

(3) Schacht, Richard : "Nietzsche". pp. 476 - 477 .

(4) Ibid., P. 481 .

المأساة، وذلك من خلال معالجته للعنصرين الأبولوني والديونيزيوسى^(١) بوصفهما أكثر الدوافع الفنية فاعلية ونشاطاً .

كما تظهر نتيجة هذه الوحدة فيما بعد فى فكرته حول إرادة القوة والإنسان الأعلى؛ إذ يمكننا فهم «إرادة القوة» على أنها ثمرة للتصور الأبولوني والديونيزيوسى أو نتيجة للدوافع الفنية فى الطبيعة؛ كما ترمز صورة «الإنسان الأعلى» إلى الحياة الإنسانية التى ارتفعت إلى مستوى الفن، وفيه يتم «اعلاء» النزاع من أجل توكيد الذات ليصبح ابتداءً لا يعانى من عبودية إنسانية إلى أقصى حد^(٢) .

تناول نيتشه العنصرين الأبولوني والديونيزيوسى بالإشارة إلى الصلة التى تجمع بينهما وبين ظاهرتي «الحلم والنشوة» ، ورأى أن هاتين الظاهرتين توضحان جانباً عميقاً وهاماً من طبيعتنا الإنسانية، كما تنتمى إليهما كل الصور الفنية .

استخدم نيتشه مصطلح «الأبولوني» للإشارة إلى الأوهام الجمالية الخاصة بالمظهر الجمالى والتى لا تخصى عدداً، ورأى أنها قادرة على أن تجعل الحياة جديرة بأن تعاش، كما أنها تدفعنا إلى الحياة من أجل تجربة اللحظة التالية إما فى الأحلام أو فى الفن التصويرى^(٣) .

وبذكرنا الخلاف بين الحلم والنشوة بعالمين من الفن يختلفان فى ماهيتهما الأساسية، ويمكن التعبير عن هذا الخلاف من خلال مصطلحي «الصورة والرمز» فالفن الأبولوني يوضح أوهاماً فنية أو صوراً جمالية فى حين أن الفن الديونيزيوسى يشير إلى عالم جديد من الرموز، كما يعبر عن ماهية الطبيعية بصورة رمزية، وهذه الصور إنما تعبر عن حالات النشوة الديونيزيوسية^(٤) ، كما وجد نيتشه فى القوى الرمزية الخاصة بالموسيقى الديثرامبية اعلاء لأعمق الدوافع الطبيعية^(٥) .

(١) عندما يتحدث نيتشه عن الإنسان الأبولوني والإنسان الديونيزيوسى فهو إنما يشير إلى نمطين متباينين من الأنماط السيكلوجية أو من الإمكانيات السيكلوجية، ولا يقصد بذلك الإشارة إلى أى مجموعات إنسانية تمايز فيما بينها .

(2) Ibid., P. 482 .

(3) Ibid., P. 486 - 487 .

(-) Immagic Art وهو الفن الذى يدعو إلى التعبير عن الأفكار والإنفعالات عن طريق الصور الواضحة

(4) Ibid., P. 488 .

(5) Ibid., P. 491 .

اهتم نيتشه اهتماماً بالغاً «بالفن المأسوي» الذي يرجع من حيث الأصل والطبيعة والنشأة إلى العنصرين الأبولوني والديونيزيوسي، واعتبره أساساً متيناً وقوة موجهة تحدد شكل الحضار وصير الوجود الإنساني، كما يرى أن وظيفة الفن المأسوي تتحدد في أنه يجعل الحياة ممكنة، وجديرة بأن تعاش (١).

هذا، ويساعدنا الفن المأسوي على تجربة القطيع والمرعب والتسامي بهما، ونحن نرى في هذا الفن صوراً للحياة التي تعلو من شأن الفرد ومن شأن ما ينتظره من مصير (٢).

أولاً - الثنائية الأبولونية والديونيزيوسية :

ذكر نيتشه في مؤلفه الأخير «هوذا الإنسان» عن «ميلاد المأساء» أنه كتاب يهتم بفكر الفنان، وبما بعد هذا الفكر، وبما وراء كل الحوادث، أو «بالاله» إذا شئنا القول، وهو بالتأكيد إله فني لا أخلاقي، وهذا إله الفنى يريد في خلقه وهدمه للعالم أن يحرر نفسه من ألم الكمال ومن المعاناة من المتناقضات. كما أنه يدرك العالم بوصفه خلاصاً مستمراً بإمكانه أن يخلص نفسه في المظهر وحده (٣).

ويشير إلى أمرين ابتكرهما ابتكاراً في «ميلاد المأساء» :

١ - قدم رؤية جديدة للظاهرة الديونيزيوسية عند اليونان لأول مرة، وتتضمن تلك الرؤية تحليلاً سيكولوجياً للظاهرة التي يعتبرها الأساس الوحيد لكل الفن اليوناني .

٢ - قدم تفسيراً للسقراطية بوصفها نموذجاً للانهايار والتدهور الذي لحق باليونان حيث نادت بسيادة العقل ضد الغريزة (٤) في حين أن العقل قوة خطيرة تشوه الحي كما يرى نيتشه، أما الفن فهو لا يعبر عن هزيمة الحياة، بل هو تشكيل لها من جديد (٥).

من أهم الموضوعات التي يتناولها «ميلاد المأساء» هو ذلك التناقض بين الأبولوني والديونيزيوسي فيتحدد من خلاله منظوراً للفن والحياة، التي تصدر عن الفن، كما تتحدد ملامح الإنسان الذي يمكنه الولوج في كلية الوجود (٦).

(1) Ibid., P. 497 .

(2) Ibid., PP. 499 - 500 .

(3) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", P. 940 .

(4) Ibid., P. 466 .

(5) Stern, J. P. "Nietzsche", P. 42 .

(٦) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ١٥ .

ويرتبط التطور المستمر للفن بالثنائية الأبولوجية والديونيزيوسية، ونحن ندرك من خلالها ذلك التعارض الحاد بين الفن الأبولوجي في النحت، والفن الديونيزيوسي في الموسيقى^(١).

وإذا كان أبولو وديونيزيوس يمثلان عالمي الفن عند نيتشه تمثيلاً حياً ورائعاً، فلا يعنى ذلك أنهما متماثلان، بل يختلفان في ماهيتهما الداخلية، وفي أهدافهما العليا، فأبولو هو العبقرية الجليلة لمبدأ التفرد الذى يمكن من خلاله وحده الحصول على الخلاص فى المظهر، على حين أن الكلمة المقدسة المنتصرة عند ديونيزيوس ينهار معها معنى التفرد، ويصبح الطريق مفتوحاً إلى قلب الأشياء وباطنها^(٢)، وتعنى «كلمة ديونيزيوس» عند نيتشه الدافع إلى الوحدة، والرغبة فى الوصول إلى ما وراء الشخصية، وما وراء المجتمع اليومي والحقيقة اليومية عبر هاوية الزوال، كما تعنى فيضانا إنفعالياً، وتوكيداً استيقظاً لشخصية الحياة بأسرها، ويبقى «ديونيزيوس» نفسه قوياً ومباركاً خلال كل أنواع التغير، فهو الموحد بين الألم والمرح فى الوجود، وهو الذى يرى كل ما فى الوجود خيراً - حتى أكثر سمات الحياة الخيفة والاشكالية يراها خيراً.. إنه الإرادة الأبدية فى الانجذاب والخصوبة والعود، والشعور بالوحدة الضرورية بين الخلق والهدم ..

أما كلمة «أبولوني» فهى تعنى الدافع إلى الفرد النموذجي، وإلى كل مثال يميز ويوضح ويزيل الغموض.. إنه يشير إلى المعنى التالى : «الحرية بعد القانون»^(٣).

قدم نيتشه لأول مرة القضاء بين العنصرين «الأبولوني والديونيزيوسي» فى «ميلاد المأساة»، كما وردت فى مؤلفاته المتأخرة إشارات قليلة إلى «الأبولوني»، وذهب إلى أن تطور الفن يرتبط بالضرورة بالعداء بين هاتين القوتين الفئيتين الطبيعتين، وينظر ذلك تطور الإنسان بين سائر الأنواع، يقول بهذا الصدد : «.. هذان النقيضان : الأبولوجي والديونيزيوسي من أعظم الألغاز التى شعرت بها عندما بحثت فى طبيعة اليونان»^(٤).

(1) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy From the Spirit of Music", Trans. by Clifton Fadiman, the Modern Library, New York, U. S. A., P. 166 .

(2) Ibid., P. 271 .

(3) Nietzsche, F., "The Will to Power," P. 539 .

(4) Ibid., PP. 539 - 540 .

ومن المعروف أن نيتشه يستخدم مصطلح «الديونيزيوسى» فى ميلاد المساء بوصفه قطباً معارضاً للأبولونى، كما يعبر به بتجاوز الوحدة بين كليهما، ولقد أصبح هذان العنصرين فيما بعد رمزاً لحقيقة واحدة (١).

ومع ذلك فليس الفن نشاطاً ديونيزيوسياً خالصاً، بل هو خصومة وعداء بين أبولو وديونيزيوس (٢). أما الفلسفة فهى حكمة مأسوية ونظرة جوهرية فى الصراع الدائر بين مبادئ ديونيزيوس وأبولو المتعارضة، وهى تسمح بإدراك النزاع بين أساس الحياة العديم الشكل والذى يلد كل شىء، ويلتهم كل شىء، ومملكه الأشكال الثابتة الوضاعة، أى تسمح بإدراك الخلاف الأزلى بين «الواحد»، و«مبدأ التفرد»، بين الشىء فى ذاته والظهور (٣)، يقول نيتشه : «علينا أن نتصور «أبولو» على أنه الصورة الرائعة المقدسة «لمبدأ التفرد» الذى تنم إشاراته وتعبيراته عن حكمة المظهر المصاحبة لجماله، أما «ديونيزيوس» فتحت تأثير سحره يتم الإتحاد بين الإنسان وأخيه، وتعلن الطبيعة المعادية وفاقها مع إنها السخى «الإنسان»، وتنهار كل الجواجز العنيدة التى تظهر بين بنى الإنسان، فتصبح الانسانية إنساناً واحداً، كما يشعر الإنسان كما لو أن حجاب «المالاي» (٤) تمزق إلى أسمال بالية فى مواجهة سر «الوحدة الأصلية» (٥).

يريد الفن الديونيزيوسى أن يزودنا بالمرح الأبدى للوجود، وعلينا فقط أن نبحث عن هذا المرح لا فى الظواهر، وإنما فيما يقع وراء حدودها، وعلينا أن ندرك أن كل ما يأتى إلى الوجود يجب أن يكون مستعداً لنهاية محزنة، فنحن مضطرون إلى تأمل فظاعة الوجود الفردى، ويجب ألا نصاب بالخوف من جراء هذا التأمل، فالسكينة والراحة الميتافيزيقية التى نشعر بها تنتزعنا فى أية لحظة من تتابع الأشياء وتكوينها المتلاحق (٦).

ويجذبنا «الفن الأبولونى» بعيداً عن عالمية «الفن الديونيزيوسى»، كما نشعرنا

(1) James C. O. ' Flaherty, T. F. Sellner and Robert M. Helner: "Studies in Nietzsche..." , p. 113 .

(2) Giocoechea, David : "The Year of Zarathustra, University Press of Amerika, Inc., U. S. A. , 1983, p. 290 .

(٣) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ٢٨ .

(٤) المالاي : سبب العالم أو المظهر الوهمى له فى ديانة الفيدا، وتمثل اللامعقول - وهى تشبه غالباً بالسراب فى الصحراء .

(5) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy", p. 172 .

(6) Ibid., pp. 179 - 180 .

بالغبطة والسعادة مع الفرد، وهو بذلك يرضى إحساسنا بالجمال الذى يتوق إلى الصور العظيمة السامية، ويحثنا على إدراك مغزى وماهية الحياة^(١). فالوهم الأبولوجى يعنى «أبدية الشكل الجميل» أما «ديونيزيوس» فيفسر الزوال بوصفه متعة ناجمة عن القوة الخلاقة الهدامة وبوصفه خلقاً مستمراً^(٢).

يشغل التمييز الذى أقامه نيتشه بين العنصرين الأبولوجى والديونيزيوسى أهمية كبرى فى فلسفته؛ ذلك أن أبولو هو رمز السكون والوضوح، والتوسط والعقلانية، فهو يمثل الصورة الأغريقية الكلاسيكية أدق تمثيل، أما ديونيزيوس فهو رمز الاندفاع والافراط والعجز عن السيطرة، والرغبة فى توكيد الحياة وإثباتها .. أنه يعبر عن ذروة الشوق إلى الحياة وإلى كلمة «نعم» للحياة على الرغم من كل أوصابها ومآسيها^(٣) ويشير نيتشه فى مؤلفه «فيما وراء الخير والشر» إلى أن كل من يتصل بالاله ديونيزيوس يصبح أكثر غنى وثراء وامتلاء عن ذى قبل، كما يغدو مليئاً بالارادة القوية الفياضة^(٤).

يرى نيتشه أن «العنصر الديونيزيوسى» يندفع إلى العالمية والشمول التى تتجاوز كل الحدود، ويظهر شمول هذه الوحدة من خلال الاتحاد بين الأضداد : الألم، واللذة، التغيير والتشابه، الحزن والسعادة، الخلق والهدم، أما «العنصر الأبولوجى» فهو يريد الوحدة التى تنتظم وفقاً لقانون يتغلب على الغموض والابهام، فهو يهتم بالجزء ويوضح المنظور على حين يطمح «الديونيزيوسى» إلى وحدة الكل ..

ولا يعد العنصر الأبولوجى والديونيزيوسى عنصرين جماليين فحسب، بل هما مبدآن للطبيعة والوجود الإنسانى، وبواسطتهما يصبح الفن الإنسانى تعبيراً عن إرادة الحياة المتصاعدة^(٥)، فالقوة الديونيزيوسية تعبر عن الكثرة والتعدد، وهى تجربة مستمرة تعارض الفكر المنغلق والذى يبحث دوماً عن نهايات^(٦)، فالديونيزيوسى يدل دلالة خالصة على الافراط وتجاوز الحد، وهو نموذج الكمال عند اليونان، أما عن نموذج الفن عند نيتشه فهو يقوم على الإثبات والتوكيد الذى يهدف إلى إبداع الذات، وهو

(1) Ibid., p. 315 .

(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", p. 539 .

(3) Mariás, Julián : "History of Philosophy", p. 392 - 393 .

(4) Nietzsche, F. : "Beyond Good and Evil", Trans. by Helen Zimmern, The Modern Library, Random House, Inc., U. S. A. , 1923, p. 261 .

(5) Pütz, P. : "Nietzsche", PP. 25 - 26 .

(6) Giocoechea, David : "The Great Year of Zarathustra", P. 284 .

خلق للذات من جديد مثلما يفعل ديونيزيوس، والكمال الفنى عند نيتشه يقول على معانى الفيض وتجاوز الحد (١).

وإذا كان الأبولونى تشكلاً، وتكراراً ورغبة فى الوجود والحضور الذى يخفى من ورائه الهاوية الديونيزيوسية بوصفها فوضى وعماء، فإن الفن تفاعل مستمر بين التركيب الأبولونى للصورة والتخطيط الديونيزيوسى لهذه الصورة، وينجم عن إيقاع التنوع والإختلاف فى هذه العملية الشعور بالمتعة (٢). وكما أن ديونيزيوس إله الفوضى والخصوبة والنشوة، فأبولو إله الشكل المنتظم والحلم الذى يعد تشكيلاً جديداً للحياة (٣). ولقد استطاعت القوة الأبولونية عند اليونان أن تسيطر على ذلك الدمار، وأن تسخر الفيضان الديونيزيوسى فتستخدمه بطريقة خلاقة، ولا يعنى الجمال سوى إنتصار أبولو على ديونيزيوسى، فهو يقوم على خاصية واقعية حاضرة وغائبة، ويمكن وصفها أكثر من تقويمها معيارياً (٤).

مما سبق يتضح لنا أن الأبولونى يمثل الجانب الكلاسيكى للعبقرية اليونانية التى قدرها جيته كل التقدير، فأبولو يشير إلى القدرة على خلق الجمال المنسجم، أنه تعبير عن «مبدأ التفرد» الذى وصل إلى أوجه فى «فن النحت»، أما ديونيزيوس فيرمز إلى جنون ثمل يهدد بتخطيط كل الأشكال والقواعد، ويشير إلى المقاومة المستمرة التى تتجاوز كل الحدود، كما يعبر عن الإنغماس المطلق الذى نشعر به أحياناً فى الموسيقى، والأمر الهام عند نيتشه هو الجمع بين هذين العنصرين، كى يصبح ميلاد المأساء ممكناً، كما أنه فى مواضع كثيرة يؤكد على أهمية العنصر الديونيزيوسى حيث يتعذر فهم العبقرية الأبولونية عند اليونان بعيداً عن العبقرية الديونيزيوسية (٥).

أما عن المعارضة بين الديونيزيوسى والأبولونى فلقد ترجمت إلى لغة الميتافيزيقا، وفى «المأساء» اندمجت هذه المعارضة فى وحدة عليا، ومن هنا التقت الأشياء التى لم يسبق لها سوى أن تتجاوزت (٦)، ففى الفن تندمج الحقيقة الديونيزيوسية للغناء مع الوهم الأبولونى المتمثل فى الشكل الدائم، وذلك بهدف خلق ما هو أعلى منهما معاً:

(1) Ibid., P. 290 .

(2) Ibid., PP. 290 - 291 .

(3) Stern, J. P. : "Nietzsche", P. 42 .

(4) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosoph..", PP. 109 - 111 .

(5) Ibid., P. 108 .

(6) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", PP. 865 - 866 .

الأسطورة، لذا فإن محاولة نيتشه للوصول إلى المركب الديونيزيوسى والأبولونى فى الفن تعادل محاولة هيرقليطس، وبارمنيدس للوصول إلى المركب الميتافيزيقى، ويصبح «حب المصير» عند نيتشه هو آخر محاولة عظيمة لدمج القطبين المتعارضين (١)

يؤكد نيتشه أن كلمة «نعم» لفيضان الأشياء وإنحطامها هى العنصر الحاسم فى أى فلسفة ديونيزيوسية كما تشير إلى فكرة الصيرورة والتناقض والنزاع التى تذكر بهيرقليطس. ويبدو أن وظيفة «أبولو» فى المرحلة الأولى من فلسفة نيتشه هى أن تنسنا الحقائق المخيفة الخاصة بديونيزيوس أما فى المرحلة المتأخرة فديونيزيوس هو الذى ينسنا أبولو كما سيتضح لنا فى فكرة العود الأبدى (٢)، ويمكننا القول بأن هدف الجدل عند نيتشه هو الإشارة إلى التفاعل بين نوعين أساسيين من المعرفة والحياة يشعلان نظرتهم للمأساة : الأساس الديونيزيوسى والنظام الأبولونى المفروض عليه فإذا ما سيطر العنصر الديونيزيوسى أى النشوة ونزعة البناء والهدم، وإذا ما سيطر العنصر الأبولونى قهقرت المشاعر المأسوية، ولكن يبقى الديونيزيوسى الأساسى، ولقد تحقق التوازن بينهما فى مأساه اسخيلوس ثم فى سوفولكليس. أما فى عصر يورويديس فلقد سيطر المشهد الأدبى، وضعف تأثير العنصر الديونيزيوسى .

وتعنى سيطرة العنصر الديونيزيوسى فى روائع المأساه عند اليونان أن الحدس والنشوة يصباحان الصياغة الوحيدة والأصلية للإبداع الفنى (٣)، وتمثل المأسى العظيمة عند اليونان بالنسبة لنيتشه إستجابة منتصرة على المعاناة، واحتفالاً بالحياة وبقيمة الحياة، على الرغم مما يعترى مظاهرها من تغيرات، فالفن «المأسوى» هو «الراحة» التى ابتكرها اليونان لأنفسهم، والتى شعروا بالاحتياج إليها، لأنهم كانوا أقدر الشعوب على أعمق أنواع المعاناة. (٤)

تعقيب : العلو فى فكرة الثنائية الأبولونية والديونيزيوسية :

١ - لما كان الفن هو النشاط الميتافيزيقى الحقيقى الذى يقوم به الإنسان، وفيه

(1) Howey, Richard, Lowell : "Heidegger and Jaspers On Nietzsche, A Critical Examination of Heidegger and Jaspers Interpretation of Nietzsche", Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1973, P. 204 .

(2) Giocoechea D. : "The Great Year..", P.291 .

(3) Stern, J. P. , : "Nietzsche", P. 44 .

(4) Kaufmann, W . "Nietzsche, Philosopher..", PP.110 - 112

يتم الكشف الميتافيزيقي عن الوجود بأسره، ولما كان الأبولوني والديونيزيوسي عنصرين جماليين ومبدئين للطبيعة والوجود، وكان الجمال والقبح في الفن الإنساني أداه للتعبير عن إرادة الحياة المتصاعدة، فإن العلو الاستطقي يتمثل بهذا الصدد في «التسامي والاعلاء» بوصفهما إنتصاراً فنياً على المرعب والفظيع، على اعتبار أن الفن اليوناني مناداه تسعى دوماً إلى التوكيد الإيجابي على قيمة الحياة .

٢ - كما يشير مضمون الرمز الديونيزيوسي وفقاً لرأى نيتشه إلى ذلك العلو الاستطقي، حيث يرمز ديونيزيوس للإندفاع والإفراط وتجاوز الحد، وإلى التوكيد على الحياة وذروة الاشتياق إليها، إنه يجذبنا إلى نوع من المقاومة المستمرة التي تتحدى كل الحدود، كما يرمز إلى جنون ثمل يهدد بتحطيم كل الأشكال والقواعد، إنه توكيد استطقي لشخصية الحياة بأسرها، وهو الإرادة الأبدية في الإنجاب والخصوبة والعود، ورمز النشوة والوجود في شكلهما الصحيح، ويظهر العلو بمعناه الاستطقي في إندفاع العنصر الديونيزيوسي إلى العالمية والشمول التي تتجاوز كل الحدود، وفي ظهور هذه الوحدة الشاملة من خلال الإتحاد بين الأضداد، وفي طموح الديونيزيوسي إلى وحدة الكل، وفي سعيه للبحث عن المرح الأبدى للوجود فيما وراء الظواهر .

ثانياً - العلو الاستطقي في ظاهرتي الحلم والنشوة :

ذهب نيتشه في «ميلاد المأساة» إلى أن ظاهرتي النشوة والحلم السيكلوجيتية تبينان تضاداً مناظراً بين العنصرين الأبولوني والديونيزيوسي^(١)، فالتعارض بين أبولو وديونيزيوس يشبه ذلك التعارض القائم بين الفن التشكيلي والموسيقى، أو بين ظاهرتي «الحلم والنشوة»^(٢).

فالأبولوني والديونيزيوسي تعبير عن طاقات فنية تنبثق من الطبيعة ذاتها بدون وساطة الفنان الإنساني، وهذه الطاقات تكمن فيها دوافع الطبيعة الفنية بصورة سريعة ومباشرة، ويتحقق ذلك في عالم الأحلام المصور الذي لا يعتمد كماله على الموقف العقلي أو الثقافة الفنية لأي كائن، كما يتحقق في الشعور بالنشوة التي تريد أن تحطم الفرد، وأن تفديه عن طريق شعور غامض بالواحدة Oneness^(٣).

(1) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy..", P. 166 .

(٢) أوجن فلك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ٢٠ .

(3) Nietzsche, F. : "The Birth..", PP. 176 - 177 .

أوضح نيتشه أنه من ألزم متطلبات الفن التشكيلي المظهر الجميل لعالم الأحلام حيث يصبح الإنسان فناً كاملاً، ونحن عندما نحلم ننغمس في تصورنا المباشر للصورة، وتحدث إلينا جميع الصور، وعندما يزداد نصيب الصورة من الحقيقة نشعر بأن هذه الصورة هي على الأقل تجربة كل منا الخاصة، فالفنان يرتبط بحقيقة الأحلام بنفس العلاقة التي تربط الفيلسوف بحقيقة الوجود، فهو ملاحظ ومريد في آن واحد^(١) وتمده هذه الصور بتفسير للحياة، وطريقة يدرب نفسه فيها على هذه الحياة.

جسد اليونانيون تجربة الحلم في الاله أبولو، لأنه إله جميع الطاقات الإبداعية، وهو في نفس الوقت إله التنبؤ والعرافة، إله النور الحاكم على عدل عالم الخيال الباطني، ويرى نيتشه أن هذه المعرفة العميقة التي تتم في حال النوم والأحلام هي في نفس الوقت بمثابة المشهد الرمزي الذي تتحدد وظيفته في التنبؤ، كما يجعل الحياة ممكنة وجديرة بأن تعاش .

ويؤكد نيتشه على قيمة الحلم في الحياة، لأنه كلما أدركنا بصورة أوضح الدوافع الفنية المسيطرة بما تحمله من توق واشتياق متقد نحو التحرر والخلاص، اضطربنا إلى وضع فرض ميتافيزيقي يذهب إلى أن الموجود الحقيقي أو الوحدة الأصلية التي تعاني بصورة أبدية، تحتاج إلى المظهر المرح، فإذا ما فهمنا الوجود التجريبي والعالم بصفة عامة على أنه تمثلات مستمرة للوحدة الأصلية، أصبح الحلم «ظهوراً للمظهر» أو إسترضاء أعلى للربة الأصلية في الظهور^(٢).

ويرى نيتشه أن الصورة التي توضح هوية الفنان مع قلب العالم ومركزه هي «مشهد - حلم»، وهي تشمل التناقض الأصلي والألم الأصلي، والمرح الأصلي للمظهر^(٣).

ولا يكتفى نيتشه بالحلم الإنساني وحده، بل ينتقل إلى حلم الطبيعة الأصلية ذاتها، فما كان في بادئ الأمر نزعة إنسانية أصبح قوة في الوجود؛ ذلك أن حلم الإنسان مبدع الصور تماثله قوة الوجود مبدعة الأشكال والصور والتي نسميها «أبوللو»، فقوة المظهر الجميل هي التي تخلق عالم الظهور، وبذلك تنقلب السيكلوجيا إلى ميتافيزيقا^(٤)، حيث يرتبط حلم الطبيعة الأصلية بفكرة الوحدة

(1) Ibid., P. 169 .

(2) Ibid., pp. 169 - 172 .

(3) Ibid., p. 185 .

(٤) أويجن فك : «فلسفة نيتشه»، ص ص ٢٣ - ٢٤ .

الأصلية التى ترتبط بدورها بفكرة علاء الذات، ففيها يشعر الانسان بضرب من الانسجام الكونى يجعله متحداً مع أخيه الانسان .

يذهب نيتشه إلى أنه فى المأساة يتداخل المجالان : الواحد الأسمى الذى لا يتجلى إلى فى الموسيقى، وعالم الأشكال الواضحة فى الأحلام، ويشكل كل من أبوللو وديونيزيوس وحده فيتكلم كل منهما لغة الآخرة؛ ففي المأساة موسيقى وصورة، نشوة وحلم، شكل ولا شكل، نور وظلمة، مظهر وجوهر وهى فى النهاية تعمل على كشف جوهر العالم^(١).

وفى ظاهرة «النشوة» يشعر الفنان، كما لو كان إلهاً، فلم يعد مجرد فنان، بل أصبح هو ذاته عملاً فنياً، ففي ظاهرة النشوة تكشف القوة الفنية لكل الطبائع عن نفسها معبرة عن أقصى درجة من درجات البهجة والمرح فى الوحدة الأصلية، ويضيف أنه عن طريق الرقص يعبر الانسان عن عضويته فى جماعة أسمى، لقد نسى كيف يتكلم أو كيف يسير، ويكون على وشك الطيران والرقص فى الفضاء^(٢)، كما تعبر حالة النشوة عن حالة الإخطاف التى يخالجن فيها الشعور بأننا نخرج من ذاتنا لتتحد مع الكل، ويتخذ الأمر لدى نيتشه أبعاداً كونية فيقول : «لم يعد الإنسان فناناً، بل لقد أصبح هو نفسه عملاً فنياً، وتنبثق الطاقة الفنية فى الطبيعة بأكملها بوصفها إختلاجات ينتشى بها الواحد الأسمى أقصى نشوة.. فالنشوة تيار كونى، ودوار راقص يحطم جميع الأشكال، ويمحو كل ما هو فردى محدود^(٣).

تعقيب : العلو فى ظاهرتى الحلم والنشوة :

لما كانت المأساة نشوة وحلماً، إذ يتدخل فيها الواحد الأسمى الذى يتجلى فى الموسيقى مع عالم الأشكال الواضحة فى الأحلام، ويصبح الأبولونى والديونيزيوسى وحدة تكشف عن جوهر العالم، فإن العلو فى ظاهرتى النشوة والحلم يتخذ معنى استطيعاً على النحو التالى :

١ - فى ظاهرة الحلم : نحقق فى ظاهرة الحلم نوعاً من العلو الاستطيعى، فالحلم يحقق لنا الانغماس فى تصورنا المباشر للصور، والشعور بأن هذه الصور تمثل تجربة

(١) المرجع السابق، ص : ٢٥ .

(2) Nietzsche, F. : "The Birth ..", PP. 173 - 175 .

(٣) زويجن فلك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ٢٤ .

كل منا الخاصة، كما تجعل تجربة الحلم الحياة ممكنة وجديرة بأن تعاش، وهو معنى من معاني العلو الذي يؤكد قيمة هذه الحياة .

وفي ظاهرة الحلم يتم الانتقال من حلم الإنسان (السيكولوجيا) إلى حلم الطبيعة الأصلية (الميتافيزيقا) حيث يرتبط حلم الطبيعة الأصلية بفكرة الوحدة الأصلية التي ترتبط بدورها بفكرة «علو الذات» وشعور الإنسان بضرب من الإنسجام الكوني يجعله في توافق مع أخيه الإنسان .

٢ - في ظاهرة النشوة : يتحقق نوعاً من العلو الاستطيقى عندما يتحول الفنان ذاته إلى عمل فنى، فيعبر بذلك عن أعلى درجة من درجات البهجة والمرح في الوحدة الأصلية. وليست النشوة سوى تيار كوني ودوار راقص يحطم جميع الأشكال والحدود، ويحقق لصاحبه الشعور بالانخراط الذي يعقبه الخروج من الذات، فالإنسان مع الكل .

ثالثاً نشأة المأساة^(١) وعلاقتها بالكورس المأسوي :

نشأت المأساة من الكورس المأسوي وحسب، والسايطر^(٢) عند نيتشه مثل الكورس الديونيزيوسى^(٣) يعيش وفق قانون الأسطورة والعبادة، وتبدأ به المأساة، لأنه صوت الحكمة الديونيزيوسية المأساوية، ويمثل الشوق إلى ما هو أولى وطبيعى، كما يمثل النموذج الأصلي للإنسان الذى يجسد أسمى وأعنف الانفعالات، فالسايطر شئ رفيع رفيع سام يشبه الإله، وعندما يكشف عن نفسه صارخاً فى نشوة ومرح إلى إلهه ينكمش إنسان الحضارة ليصبح رسماً كاريكاتورياً مخادعاً^(٤)

يصور «كورس السايطر» الوجود تصويراً أكثر صدقاً وقرباً من الماهية، وأكثر كمالاً

(١) نشأت المأساة اليونانية فى القرن السادس قبل الميلاد وتطورت نحو الكمال، وأصبحت فى القرن الخامس ذات طابع خاص يميزها عن سائر المأسى التى تلت زوال الإمبراطورية الأثينية. (محمد صقر خفاجة، عبد المعطى شعراوى : المأساة اليونانية فى القرن الخامس ق . م الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ص ٧٠ - ٧١) .

(٢) السايطر Satyr إله من آلهة الغابات عند اليونان .

(٣) كان المسرح اليونانى بمثابة معبد لإله من الآلهة، وكان الحفل كله نوعاً من التمدد لذلك الإله يقيم اليونان فى أعيادهم الدينية، وأهم هذه الأعياد هى أعياد ديونيزيوس Dionusos التى كانت تقام فى أواخر شهر مارس من كل عام وتستمر خمسة أيام، وكان تمثال ديونيزيوس يتصدر المسرح المسمى باسمه، إذ أن اليونان كانوا يمتقدون فى ضرورة حضوره لمشاهدة المنافسات المسرحية التى تعرض فيها الرقصات الليثرامية، والمسرحيات بنوعها : الملهاة والمأساة، (المرجع السابق، ص ص : ٦ - ٧) .

(4) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy", P. 210 .

مما يفعله الإنسان المتحضر الذى يعتبر نفسه الحقيقة الوحيدة^(١)، ويصاحب كورس الساطير ديونيزيوس^(٢)، وفى غمرة نشوتها يتوحدان، ويرمز ذلك إلى نزعة إنسانية فريدة لا تتضمن انقساماً فى الذات، كما تستبعد أية معرفة لا تكون غريزية أو حدسية، ويعبر رمز الكورس الساطير مجازاً عن العلاقة الأولية بين الشيء فى ذاته والمظهر، ولما كان اليونانى الديونيزيوسى يريد الحقيقة والطبيعة فى أقوى صورة لهما، فهو يرى ذاته وقد تحولت إلى الساطير^(٣).

يؤكد نيتشه أن المشكلة الحقيقية هى تحديد طبيعة العنصر المأسوى، لأنه فى «ظاهرة المأسوى يمكن إدراك الطبيعة الحقيقية للواقع، فالمأساة نشأت عن بصيرة نافذة أدركت عبث الوجود ورهبته، وعن يأس عميق يتيح لعنصر الجمال فى المأسى العظيمة توليد المرح الديونيزيوسى الكافى لانقاذ الإنسان^(٤).

أما عن موضوع المأساة اليونانية، فهو يقوم منذ أقدم عصورها على معاناة ديونيزيوس^(٥) وهو بطلها الوحيد على خشبة المسرح لزمان طويل، كما أن جميع الشخصيات المشهورة فى المسرح اليونانى ما هى إلا أقنعة لذلك البطل الأساسى: «ديونيزيوس».

رابعاً - موت المأساة : الهجوم على السقراطية والإنسان النظري :

ماتت المأساة اليونانية منتحرة بعد صراع عنيد، أى أنها ماتت بصورة مأسوية بخلاف الفنون الأخرى التى اندثرت فى هدوء، وبموتها ظهر فى كل مكان خواء وفراغ شديدين، واختفى الشعر باختفائها، ثم ظهرت «الكوميديا اليونانية الجديدة»^(٦). وتتلخص عوامل العبقرية والنموغ فى مأساة «اسخيلوس» فى عاملين أساسيين هما: الكورس والبطل المأسوى وهذان العاملان يمثلان جوهر المأساة اليونانية، كما يعبران عن العنصرين الفئيين المتضافرين الأبولونى والديونيزيوسى .

(1) Ibid., P. 215 .

(٢) كانت عبادة ديونيزيوس أكثر العبادات اليونانية اتصالاً بالمرحية وأشدّها تأثيراً على تطورها .

(3) Ibid., P. 213 .

(٤) أريجن فينك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ١٤ .

(٥) كانت حياة ديونيزيوس مليئة بالخطوب المؤلمة والأحداث السارة وكان اليونان يعتبرونها رمزاً للظواهر الطبيعية التى تتعرض لها زراعة الكروم، وكان موسم الحصاد يقابل بالإنبتهاج والمرح، أما ذبول الأوراق وموت الأغصان فيشير الحزن والآلام. (محمد صقر خفاجة : دراسات فى المأساة اليونانية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ص : ٢٠) .

(6) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy..". P. 235 .

أما «يوروبيدس» فلقد إلتجه إلى فصل العنصر الديونيزيوسى من المأساه، كما أقام شكلاً جديداً خالصاً على أساس فنى - لا ديونيزيوسى أو على أساس فنى أخلاقى، وأصبح الإله الجديد عند يوروبيدس متمثلاً فى «سقراط»، وبذلك نشأ نقيضان أساسيان هما : «الديونيزيوسى والسقراطى» وعلى أساس هذا التناقض تخطمت المأساه اليونانية، فلم يفهم سقراط المأساه القديمة ولم يقدرها، وتابعه يوروبيدس الذى كان بشيراً لفن جديد تصبح السقراطية فيه المبدأ الحتمى^(١)، ويمكن القول بأن طبيعة سقراط أو البطل الجدلى للدراما الأفلاطونية وأن طبيعة البطل اليوروبيدى الذى يحب أن يدافع عن أفعاله بالحجج وأضدادها قد عجلاً بانهايار المأساه، ويعنى ذلك الإنهيار أنه لم يعد فى استطاعتها تحقيق وظيفتها الحيوية^(٢).

يرى نيتشه أن المأساه غرقت فى العقل السقراطى، كما أن الغريزة المنطقية طغت على الاندفاع الأسطورية عند يوروبيدس، فالعقل السقراطى هو الذى أودى بحياة المأساه اليونانية، ومع سقراط يبدأ عصر العقل والإنسان النظرى فيخسر الوجود المعرفة الصوفية لوحدة الحياة والموت، والتوتر القائم بين مبدأ التفرد وأساس الحياة الواحد فى الأصل، ويصبح الوجود تافها وأسيراً للمظهر، ويفقد طابع السر. والإنسان النظرى مثله فى ذلك مثل الفنان يجد قناعه لانهاية فى الحاضر، وتحميه هذه القناعة من أخلاق التشاؤم العملية التى لا تلمع عينها الحادة إلا فى الظلام ولكن هناك اختلاف بين الإنسان النظرى والفنان، فالأخير يتشبث بما لم يزل مخبئاً بعد إماطة اللثام عن وجه الحقيقة، والأول يجد قناعته فى عملية إماطة اللثام الناجمة التى تتم عن طريق مجهوداته وحدها^(٣).

يذهب نيتشه إلى أن سقراط هو النموذج الأصلى للتفاؤل النظرى فهو يعتقد بأن كل ما يوجد فى الطبيعة قابل للشرح والتفسير، ويرى فى الخطأ الشر فى ذاته، وإذا كانت الغريزة لدى جميع المبدعين قوة مبدعة إيجابية، ووعياً ناقداً، فإن الأمر لدى سقراط غير ذلك، إذ تصبح الغريزة ناقدة والوعى مبدعاً^(٤).

ويمكن موت المأساه فى الأشكال الأساسية للتفاؤل التى جاء فيها حكمة سقراط

(1) Ibid., PP. 249 - 252

(2) Stern, J. P. : "Nietzsche", P. 45 .

(٣) أوجين فلك : «فلسفة نيتشه» ، ص ص : ٢٩ - ٣٠ .

(4) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy..", PP. 253 - 254 .

حيث رأى أن الفضيلة هي المعرفة، وأن الإنسان لا يخطئ إلا عن جهله، وأن
الفاضل هو السعيد، وبذلك يصبح «البطل الفاضل» في المأساة جدلياً، كما يصبح
الكورس شيئاً عرضياً يمكن «الاستغناء عنه بسهولة»، وتنفصل الموسيقى عن المأساة
تحت تأثير الجدل المتفائل وسوط قياسه المنطقي، وبذلك تحطمت ماهية المأساة التي
كانت تعد تفسيراً لحالات ديونيزيوس، ورموزاً موسيقية واضحة. (١)

ويرى نيتشه أنه بموت المأساة تحل «الآلية» محل الراحة الميتافيزيقية، كما يظهر
المرح اليوناني في صورته السكندرية، إنه مرح الإنسان النظري الذي يتميز بمميزات
الروح اللادينيوزيوسية، وتحارب هذه الروح الحكمة والفن الديونيزيوسى، وتقضى على
الأسطورة. (٢)

فالسقراطية تمثل المعرفة النهممة المتفائلة، كما تمثل إرتداد الفن المأسوى، وتعبّر
عن إتجاه مضاد للفن الديونيزيوسى، كما أنها أدت إلى تلاشى واضمحلال في روح
الموسيقى، مما يؤكد أن المأساة يمكن أن تولد من جديد من خلال هذه الروح (٣)،
فالسقراطية - إذن - علامة على الانهالك الذى يصيب الغرائز، وهى الوجه التاريخي
«للتنوير اليوناني»، الذى فقد به الوجود اليوناني يقين غرائزه الرائع وعمقه
الأسطوري (٤) ويبدو أن إزدراء نيتشه كوسيلة قاصرة عن مهمة تصوير أعمق أسرار
الحياة ناجم عن رفضه الساخر للجلد السقراطي. (٥)

وتقوم «الاستطيقا السقراطية» على قانون هذا نصه : «يجب أن يكون كل شى
مدركاً بالعقل كى يكون جميلاً»، وينظر هذا القانون قول سقراط بأن الفضيلة هي
المعرفة وعلى هذا الأساس يضع «يوروبيدس» كل العناصر المنفصلة في لغة الدراما
والشخصيات والبناء والموسيقى الكورالية. (٦)

أما نيتشه فلقد اهتم في كتاباته الاستطيقية بأسلوب أو نمط الحياة، ويلعب الشعور
بالحياة (٧) عنده دوراً أساسياً لأنه مصدر المجادلات العقلية، والفن عند نيتشه هو أحد
الحيل التى تلجأ إليها الحياة، كما أن وظيفة المأساة وظيفة حيوية تحمى الإنسان من

(1) Ibid., PP. 260 - 261 .

(2) Ibid., PP. 285 - 286 .

(3) Ibid., P. 270 .

(٤) أوبجن فك : «فلسفة نيتشه» ، ص ص ٢٩ - ٣٠ .

(5) Stern, J. P. : "Nietzsche", P. 47 .

(6) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy..", PP. 248 - 249 .

(7) das Lebensgefühl .

المعرفة الكاملة بالقدر المشثوم الذى يحيط به، وهى فى نفس الوقت تنعش من جديد سحر الحياة (١).

يرى نيتشه أنه توجد ثلاثة أنماط من الحضارة : الحضارة السقراطية، والفنية، والمأسوية، أو بعبارة أخرى توجد الحضارة السكندرية، والحضارة الهلينية وأخيراً الحضارة البوذية، تتقيد الأولى بالحب السقراطى للمعرفة، وتتوهم القدرة على اشفاء الجرح الأبدى للوجود، وتقع الثانية فى شرك الحجاب الفنى الخادع للجمال، وتعبّر الثالثة عن الشعور بالراحة الميتافيزيقية التى تفيض مع ظواهر الحياة الأبدية، ويقع عالمنا الحديث بأسره فى شرك الحضارة السكندرية التى تفترض ان نموذجها هو الإنسان النظرى المزود بأعظم قدر من المعرفة، وتعتمد كل مناهجنا التعليمية على هذا النموذج، كما أرغمت الفنون الشعرية على أن تتطور ابتداء من التقليد الملحق وأصبحت الصورة الشعرية قائمة على لغة ملقنة ومصطنعة (٢).

وتسمى الحضارة السقراطية أيضاً «بحضارة الأوبرا» ، فالأوبرا تعبر عن تطور ميلاد الإنسان النظرى وليس ميلاد الفنان، وهى تحتاج إلى مستمعين غير موسيقيين بالمرّة، وتشترط فى البداية وقبل كل شيء فهم الكلمات أو الحوار، ولا يمكن أن نتوقع ميلاد الموسيقى فى الأوبرا إلا إذا اكتشفت بعض حالات للغناء يسيطر فيها النص الكلامى على فن مزج الألحان مثل سيطرة السيد على العبد، لأنها ترى أن الكلمات أشرف من النظام الهارمونى المصاحب، كما أن الروح أسمى من الجسد، ولا تستطيع الحضارة الأوبرالية أن تقدس العمق الديونيزيوسى فى الموسيقى (٣).

تعقيب : حضور العلو وغيابه فى نشأة المأساه وموتها :

١ - اتسمت نشأة المأساه والكورس المأسوي بحضور العلو بمعناه الاستطيقى وتمثل ذلك فيما يلى :

تلك «الراحة الميتافيزيقية» التى تمكنت المأساه من أن تثيرها فى النفوس، فتجذب الإنسان إلى الحياة الأبدية لقلب الوجود، وإلى الانحلال الأبدى للظواهر .

٢ - أما موت المأساه فكان غياب العلو الاستطيقى من أهم سماته، ومن مظاهر هذا الغياب ما يلى :

-
- (1) Stern, I. P. : "Nietzsche", P. 45 .
 (2) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy..", PP. 286 - 289 .
 (3) Ibid., pp. 293 - 295 .

أ (فقدان الوجود لسمة الانفتاح على الجهة المضلّة من الحياة، فيخسر المعرفة الصوفية لوحدة الموت والحياة، ويخسر التوتر القائم بين مبدأ التفرد والواحد الأصلي، ويصبح الوجود انهم، وأسيراً للظنهر، ويصبح البطل الفاضل حديقاً .

ب - تصبح «آلية» فى صنع الأحكام والاستدلالات من أرفع الأنشطة مقاماً، ومن أسمى المواهب، وتحل الآلية محل الراحة الميتافيزيقية، ويظهر مرح الإنسان النظرى أو اللادينيوزيوسى .

ج - تظهر الحضارة الأورالية أو الحضارة السقراطية، ومستمعوها غير موسيقيين على وجه الاطلاق، وفيها يسيطر النص الكلامى على فن مزج الألحان.

د - يسود القانون الأعلى للاستطيقا السقراطية، ويتمثل فى ضرورة إدراك كل شىء بالعقل كى يكون جميلاً، فى حين أن الشعور بالحياة عند نيتشه يلعب دوراً أساسياً أكثر من المجادلات العقلية لأنه مصدرها .

هـ - غياب روح الموسيقى وتلاشيها، ويمكن للمأساة أن تولد من جديد من خلال هذه الروح .

خامساً - ميلاد المأساة من روح الموسيقى : «العلو الاستطيقى فى الموسيقى الديونيزيوسية أو الديثرامب»^(١) الديونيزيوس

من أهم الافتراضات التى وردت فى «ميلاد المأساة» افتراض مؤداه : «إذا كان موت المأساة قد صاحبه تلاشى وإضمحلال فى روح الموسيقى، فإنه من الممكن للمأساة أن تولد من جديد من خلال هذه الروح»^(٢)، فالموسيقى تستطيع أن تعيد ميلاد الأسطورة (زوفر النماذج الفنية دلالة ومعنى)، وبصفة خاصة الأسطورة المأسوية التى تعبر عن المعرفة الديونيزيوسية فى صورة رموز^(٣).

يؤكد لنا تاريخ المأساة اليونانية أن الفن المأسوى عند اليونان قد ولد حقاً من روح

(١) كلمة «ديثرامب» لقب قديم ضارب فى القدم من ألقاب ديونيزيوس، وكانت تتخذ الرقصات الديثرامبية - التى كانت تقام تكريماً له كبطل لا كاله - قصة موضوعاً لها، ولقد تطور الديثرامب على يد كل من أريون ثم لاسوس ثم أصبحت بعد ذلك فناً رفيعاً من فنون «الشعر الغنائى» الذى كان بمثابة نواة تكونت منها المأساة اليونانية .

(محمّد صقر خفاجة) عبد المعطى شعراوى : المأساة اليونانية فى القرن ٥ ق.م ص ص ٤١ - ٤٢ .

(2) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy", p. 270 .

(3) Ibid., p. 277 .

الموسيقى^(١)، فإذا ما تحولت المأساة القديمة عن رغبتها الجدلية في المعرفة، وعن نظرتها المتفائلة إلى العلم، فيمكن بعد ذلك كله أن تولد المأساة مرة أخرى، وإذا كانت الموسيقى هي التي ستعيد هذا الميلاد، فعلينا أن نتوقع تعارض روح العلم مع قدرة الموسيقى على خلق الأساطير، أما الموسيقى الديرامية الجديدة^(٢)، فهي صورة مقلدة للظواهر : لمعركة أو عاصفة أو بحر، ومن ثم فقد سلبت تماماً من قوتها على خلق الأساطير؛ لأنها تبحث عن إثارة المتعة والبهجة في نفوسنا فحسب، وهي تناظر بين الطبيعة وبين أصوات موسيقية مميزة مما يستحيل معه استقبال ما هو أسطوري، وبذلك اغتربت الموسيقى عن ذاتها، وأصبحت تابعة للظاهرة .

يمثل «يوروبيدس» الاتجاه الديرامي الجديد، كما يمثل المأساة منذ عهد «سوفوكليس» حيث نجد عالماً نظرياً يقيم وزناً كبيراً للمعرفة العلمية على حساب التأمل الفني للقانون الكوني^(٣) .

يرى نيتشه أن «ميلاد المأساة» لا يعنى سوى سوى عودة الروح الألمانية لذاتها، واكتشاف ذاتها من جديد بعد عديد من التأثيرات الغربية عليها، والتي أرغمتها لوقت طويل على أن تكون مستعبدة .

يقول نيتشه مخاطباً الأمة الألمانية : «.. فلتضعوا ثقتكم في الحياة الديونيزيوسية وفي ميلاد المأساة؛ لأن عهد سقراط قد ولى وأدبر، ولتصبحوا منذ الآن فصاعداً مأساويين حتى يمكنكم أن تحققوا الخلاص»^(٤) .

وتتمثل قوة المأساة الهائلة في تنقية وتطهير^(٥) وتخفيف حياة الشعوب وتخليصها بأكملها، وبعد ذلك حكماً على أقوى السمات وأكثرها أصالة في حياة شعب من الشعوب^(٦) .

(١) أشار أرسطو في «فن الشعر» إلى أن المأساة نشأت من رقصات الديرامب، ولكنه لم يشرح لنا لماذا سميت المأساة تراجيديا Tragôidia أى «أغنية الجدى» وكان يعتقد أن الرقصات الديرامية كانت تحتوى على صراع Agôn بين النور والظلمة، وبين الصيف والشتاء، أى أن جوهر المأساة كان قتل إله أو بطل وبمثابة مرة أخرى .

(محمد صقر خفاجة - عبد المعطى شعراوي : المأساة اليونانية في القرن ٥ ق. م ص ٥٣)

(٢) (ويقصد نيتشه بالموسيقى الديرامية الجديدة «الموسيقى التصويرية» .

(3) Ibid., pp. 282 - 285 .

(4) Ibid., p. 332

(٥) رأي أرسطو أيضاً أن المأساة تقوم بتطهير النفس Kathasis تطهيراً كما لا عن طريق الخوف والشفقة، وقال إنها أرقى من الملهاة التي تحاول أن تصور الإنسان أكثر إنحطاطاً .

(6) Ibid., pp. 309 - 311 .

يرى نيتشه أن المأساة تستغرق في ذاتها نشوة موسيقية، كما أن المأساة تحررنا عن طريق «البطل المأسوي» من الاشتياق الشديد لهذا الوجود، كما تذكرنا بشيء من التحذير بوجوب - آحر، وبمرح أسمى، ومن أجل هذا المرح بعد البطل المحارب نفسه داخلياً عن طريق تدميره وتخطيمه لا عن طريق ما يحققه من انتصارات^(١).

ويعبر المرح الميتافيزيقي في المأساة عن الحكمة الغريزية الديونيزيوسية اللاواعية، ويترجمها إلى لغة المشهد، فالبطل الذي يمثل أسمى مظهر للإرادة ليس سوى ظاهرة، ولا تتأثر الحياة الأبدية للإرادة بالغائه، ذلك أن اعتقادنا في الحياة الأبدية يعبر بقوة عن المأساة، في حين أن الموسيقى ممارسة لهذه الحياة، وهنا يدور أبولو معاناه الفرد عن طريق التمجيد المتوهج لأبدية الظواهر وينتصر الجمال على المعاناه الكامنة في الحياة، ويزول الألم بمعنى ما من وجه الطبيعة^(٢).

ويشير نيتشه إلى أن المأساة تضع بين التأثير الكلي لموسيقاها، وبين المستمع الديونيزيوسي الذي يستقبل هذه الموسيقى رمزاً متعالياً يتمثل في «الأسطورة»، كما أنها تزرع في المستمع الديونيزيوسي إيهاماً بأن الموسيقى هي أكثر الوسائل الفعالة في تنشيط وإحياء العالم الإبداعي للأسطورة، وتمنح الموسيقى الأسطورة المأسوية دلالة ميتافيزيقية مؤثرة ومقنعة لا يمكن الحصول عليها مطلقاً عن طريق الكلمة وبدون هذه المساعدة الفريدة^(٣).

يقول نيتشه في «هكذا الإنسان» ... لقد تنبأت بعصر جديد للمأساة : أعلى وأسمى فنون توكيد الحياة. سوف تولد المأساة من جديد عندما يصبح النوع الإنساني واعياً، ولكن بدون أي شعور بالمعاناة، فيطرح وراء ظهره أقسى الحروب، وأكثرها ضرورة^(٤)، وعلى هذا فإن «ميلاد المأساة» يقترح «إعادة خلق الشروط التي جعلت فنون اليونان الكلاسيكية ممكنة، وأدت إلي إزدهار حضارتها الفنية الفريدة^(٥).
والمأساة ما هو إلا أثر فني يجمع بين العنصرين الأبولوني والديونيزيوسي، ويتخذ من الموسيقى عنصراً أصلياً، والأمر الهام بالنسبة إلى نيتشه ليس هو رسالة ومهمة الكورس

(1) Ibid., pp. 311 - 312 .

(2) Ibid., pp. 277 - 278 .

(3) Ibid., p. 312 .

(4) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", P. 869 .

(5) Stern, J. p.: "Nietzsche", p. 40 .

المأسوي، وإنما «الديثرامب» الخاص بها، ذلك أن أعظم تجسيد للاستطيقا يتمثل في الموسيقى^(١).

أشار نيتشه إلى الصفات المميزة للموسيقى، فأكد على أهمية السمة الكلية والتجريدية للموسيقى، فهي تشبه تلك الأشكال الهندسية والأعداد التي يمكن تطبيقها على موضوعات الخبرة الممكنة. وليست الموسيقى مجردة تمام التجريد، بل يمكن ادراكها إدراكاً حسيّاً، فكل أفعال الإرادة الممكنة، وكل مشيراتها وتجلياتها، يمكن التعبير عنها من خلال العدد اللامحدود من النغمات، ويتم ذلك بصورة كلية مجردة، أي يتم عن طريق الشيء في ذاته لا عن طريق الظاهرة^(٢)، كما يتم وفقاً للروح العميقة كما لو كانت الظاهرة توجد بلا جسد، فالموسيقى المناسبة هي التي تعرف في أي مشهد أو حدث يمكنها أن تكشف عن سرها الدفين، فالعالم يجسد الموسيقى، كما تجسد الموسيقى الإرادة، وذلك هو السبب الذي جعل من الموسيقى التكوين الصادق لكل صورة ومشهد في الحياة وفي العالم^(٣).

يرى نيتشه أن الموسيقى تمثل النواه الداخلية التي تعلو على جميع الأشكال من حيث المرتبة، كما أنها تمثل قلب الأشياء، ويتفق مع شوبنهاور في رؤيته للموسيقى على أنها اللغة المباشرة والفورية للإرادة، والتي يقدم فيها الخيال شكلاً للامرئي، ولعالم الروح المفعم بالحياة والنشاط، فنشعر بالدافع إلى تجسيد الموسيقى في مثال مناظر، كما يمكننا عن طريق الموسيقى أن نفهم الظواهر الأبدية للفن الديونيزيوسي التي تعبر عن الإرادة فيما وراء مبدأ التفرد، وعن الحياة الأبدية فيما وراء كل الظواهر.

أما في الشعر الغنائي، فإن الموسيقى تحاول جاهدة أن تعبر عن طبيعتها في صورة أبولونية، فإذا ما أدركنا أن الموسيقى في أسمى حالاتها تحقق أقصى درجة من الرمزية، فإنها تعرف كيف تعثر على التعبير الرمزي للحكمة الديونيزيوسية الفريدة، وتعرف أين تبحث عن هذا التعبير من خلال مفهوم المأساة^(٤).

ذهب نيتشه إلى أن «ماهية الموسيقى الديونيزيوسية» تقوم على اللاأبولوني بمعنى

(1) Ibid., p. 41 .

(2) Nietzsche F.: "The Birth of Tragedy", P. 274 .

(3) Ibid., pp. 274-276 .

(4) Ibid., pp. 276-278 .

أنها «القوة الإنفعالية للنغمة» والفيضان المنسجم للألحان الذى يعبر عن عالم كامل لا يضاهى من الإنسجام^(١). كما يتضمن «الديثرامب الديونيزيوسى» قوة تحت الإنسان على إعلاء قواه وإعلاء ذاته، ويصبح الدافع نفسه - الذى يدفع الفن إلى الوجود والذى يغرى الإنسان بمزيد من الحياة - علة العالم الأولمبى، وفى هذا العالم تنبثق الارادة الهللىنية كمرآة تحول المظهر والشكل الخارجى^(٢)، أما عن الفنان الديونيزيوسى فلقد عرف نفسه عن طريق الوحدة الأصلية بآلامها وتناقضاتها مفترضاً أن الموسيقى تمثل تكراراً وإعادة صياغة للعالم، فالموسيقى نسخة مكررة من الوحدة الأصلية، وهى تكشف عن نفسها فى صورة حلم رمزية، تحت تأثير إلهام الحلم الأبولونى كما ترتبط الموسيقى بعلاقة رمزية من التناقض الأصلية والألم الأصلية فى قلب الوحدة الأصلية؛ ولذا فهى تحول المجال الذى يقع وراء كل الظواهر إلى رموز، ولا تستطيع اللغة أن تنتزع الرمزية الكلية للموسيقى، كما تعجز عن الكشف عن باطن الموسيقى، فهى فى محاولاتها فى تقليد الموسيقى تتصل بها اتصالاً سطحياً^(٣).

يرى نيتشه أن الفن يدل من قسوة الحياة وأثقالها وعيها كما يرى أن فى «الشعر الغنائى» جرساً فعالاً قائماً وراء كل ظهور، فهو ينبثق من أعماق العالم^(٤)، ويلاحظ أن الشعر الغنائى يعتمد على روح الموسيقى حتى أن الموسيقى ذاتها فى سيطرتها المطلقة لا تحتاج إلى الصورة والمفهوم؛ وإنما تلعب الصورة والمفهوم بالنسبة لها دوراً ثانوياً^(٥)، فكلمة (أنا) عند الشاعر الغنائى تصدر عن عمق كينونته، وتعبّر ذاتيته عن خيال خالص نقى؛ ولذلك فإن السحر الديونيزيوسى لدى النائم يبعث صوراً وامضة وقصائد غنائية، وتتمثل فى أسمى صورها فى المأسى والديثرامب أو فى القصائد الحماسية الدرامية^(٦).

تمثل الموسيقى الديونيزيوسية - وفقاً لرأى نيتشه - مرآة عامة للإرادة الكونية^(٧) وعن تأثير المأساة الموسيقية الحقيقية يقول : «يشعر الإنسان بازاء الأسطورة التى تدور أحداثها أمامه بأنه سما إلى نوع من المعرفة اللامحدودة كما لو كانت قدرته على

(1) Ibid., P. 278 .

(2) Ibid., P. 183 .

(3) Ibid., P. 202 .

(٤) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٥ .

(5) Nietzsche, F. "The Birth of Tragedy", P. 202 .

(6) Ibid., P. 192 .

(7) Ibid., P. 283 .

الرؤية لم تعد مجرد قدرة سطحية، وإنما أصبحت قادرة على التسلل إلى الداخل، وكما لو كان يرى أمامه وبمساعدة الموسيقى، فوران الإرادة، وصراع الدوافع وتيار الإنفعالات الرنان، ويشعر وكأنه قادر على الإنغماس في أدق أسرار الإنفعالات غير الواعية. . ويرتعد من المعاناه التي يلاقيها البطل، ومع ذلك فهو يتوقع من خلال هذه المعاناه شعوراً رائعاً بالمرح والسعادة^(١).

يذهب نيتشه إلى أن «العنصر الديونيزيوسي» بما فيه من مرح أصلى تجربته من خلال الألم ذاته، هو المصدر المعروف للموسيقى والأسطورة المأسوية، وأنها إذا أردنا أن نضع تقويماً حقيقياً للقدرة الديونيزيوسية لدى شعب ما، فعلياً أن ننظر بعين الاعتبار إلى موسيقى هذا الشعب، وإلى ما يبدعه من أساطير مأسوية^(٢)، ويرى أن المجال الفني للموسيقى المأسوية يقع فيما وراء الأبولوني، وهنا يبدو العنصر الديونيزيوسي مثل قوة فنية أصلية وأبدية تدعو إلى الوجود فيما وراء عالم الظواهر بأسره وحيث يكون تغيير شكل المظهر أمراً ضرورياً، وذلك للمحافظة على بقاء عالم الأفراد المغمم بالحيوية والنشاط^(٣).

يرى نيتشه - مخالفاً بذلك لشوبنهاور أن الفن هو الذى ينقذ الانسان من التخلّى عن إرادته ومن العدمية المخيفة التى يقوده إليها وعيه بحالته، وأن الفن وحده هو الذى يحقق ذلك؛ لأن هدف الفن الوحيد هو الحياة، كما يرى أنه يمكن تبرير العالم كظاهرة إستطيقية فحسب^(٤)، يقول بهذا الصدد :

«أشرت فى المقدمة التى أهديتها إلى فاجنر فى كتاب «ميلاد المأساه» إلى أن الفن - وليس الأخلاق - هو النشاط الميتافيزيقى للإنسان، وذكرت أن تبرير وجود العالم يتم فقط كظاهرة إستطيقية^(٥)، والموسيقى وحدها هى التى تفسر لنا معنى ذلك التبرير^(٦).

لا يعترف نيتشه فى مؤلفه «ميلاد المأساه» إلا بالقيم الاستطيقية^(٧) ويعنى ذلك التبرير الذى ينصب على الوجود بوصفه ظاهرة إستطيقية أن كل موجود يتحول إلى

(1) Ibid., PP. 319-320 .

(2) Ibid., PP. 336-337 .

(3) Ibid., p. 339 .

(4) Stern, J.P. "Nietzsche", pp. 47 - 48 .

(5) Nietzsche. F.: "Ecce Homo", p. 940 .

(6) Nietzsche, F.: "the Birth of Tragedy", p. 336 .

(7) Kaufmann. W.: "Nietzsche, philosopher..", p. 104 .

«أفضل» فى الفن، ولا ينطبق ذلك على الجميل وحده، وإنما على المخيف والقيح اللذين يملآن جنبات الوجود، كما يعنى أن الأساس الأصلي يعثر على ذاته فى الفن، ويصير نفسه واضحاً عبر صدارة الوجود^(١).

يرى نيتشه أن أساس العالم يبحث عن «افتداء» للإضطراب وألم الإرادة التى تفتقر إلى الراحة والإستقرار، ويتم ذلك فى وهم المظهر الجميل، وديمومة الشكل والتشكيل فى الظاهرة، وفى استقرار الشكل وتناسق الأشياء التام، وهو بذلك يحول مفهوم الفداء والتبرير عن معناهما المسيحى، وينقله إلى مجال الفن، فالأساس الأصلي الديونيزيوسى ينبعث داخل المظهر، الذى يتحول إلى «أفضل» فى العمل الفنى^(٢)، ومثلما يقوم الفنان بتجربة الافتداء عبر العمل الفنى عن طريق الإبداع الفنى، يتحول العذاب والقيح إلى ما هو أفضل فى المظهر الجميل للعمل الفنى^(٣).

أما عن «الإنسان الحديث» فعليه أن يحيا وسط العالم الفنى، وأن يحول نفسه إلى أسمى عمل فنى بأن يحول وجوده إلى طقوس الأسطورة، ونيتشه لا ينادى هنا بهروب رومانتيكى إلى الوراء أو إلى الماضى، وإنما يهدف إلى المستقبل، وإلى تحويل الذات الإنسانية، وشروط وجودها حتى يمكن أن يظهر بحق ما يسمى «بالحضارة»^(٤)، هى حضارة تظهر فيها الحاجة إلى أسطورة العود الأبدى وإلى نموذج الإنسان الأعلى الديونيزيوسى، وإلى إنقلاب القيم، وبذلك يتحقق الإنسجام فى فلسفة نيتشه عن طريق إستخدامه لفكرة الأسطورة، أما إرادة القوة فهى القوة التى يجب أن تؤثر على إعادة تقويم القيم فتفتح السبيل نحو الإنسان الأعلى الديونيزيوسى.

يعالج نيتشه مشكلة توجيه الحضارة الإنسانية من خلال مصطلحات (اما.. أو..)، فإما «أن يحول الإنسان نفسه، ويخلق معنى جديداً لذاته أو أنه لا يستحق البقاء»^(٥)، «فالحضارة الحقيقية» ممكنة فى المنطقة التى تنحصر بين «ليس بعد»، و «لم يعد»، ليس بعد : مرحلة تسيطر فيها الأغنية الديونيزيوسية، إلى حد يجعل التفرد مستحيلاً، ولم يعد : مرحلة ثرية عقلانية تتحول فيها الأسطورة إلى مصطلحات مجردة^(٦).

(١) أوبجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٣١ .

(٢) المرجع السابق، ص : ٢٥ - ٢٦ .

(٣) المرجع السابق، ص : ٣٣ - ٣٦ .

(4) Howey, R. L.: "Heidegger & Jaspers on Nietzsche", P. 206 .

(5) Ibid., PP. 206-207 .

(6) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 46 .

تعقيب : العلو الاستطيقى فى الموسيقى الديثرامبية الديونيزيوسية :

يتضح لنا مما سبق أن «ميلاد المأساة» يمثل عودة الروح الألمانية لذاتها ورجوعها إلى المصدر الأول لوجودها : ديونيزيوس، وأن المأساة طريق للخلاص، يظهر حياة الشعوب ويحررها، وهى تستغرق فى ذاتها «نشوة موسيقية» تخلصها بأكملها، فالموسيقى استطاعت أن تحقق نموذج الكمال عند اليونان والألمان على حد سواء .
و «الفن» عند نيتشه هو الذى ينقذ الإنسان من العدمية المخيفة، ويتم ذلك نتيجة لوعيه بحالته، كما أن «العالم» فى رأيه ظاهرة استطيقية تقوم الموسيقى وحدها بتبريرها، وفى التبرير، يتحول كل موجود إلى «أفضل» فى الفن .

والفن فى أسمى تجلياته هو «الفن المأسوى» الذى يعبر عن نظرة فى الأعماق إلى قلب العالم، كما يعبر عن تبرير الظاهرة فى نفس الوقت .

هذا، ويتضح «العلو الاستطيقى» فى الموسيقى الديثرامبية فيما يلى :

١ - فى العلاقة العميقة التى تربط الموسيقى بالطبيعة الحقيقية لكل الأشياء، حيث تتسم الموسيقى بالسمة الكلية التجريدية، وحيث يمكن إدراكها وتحديدها تماماً وفقاً للشيء فى ذاته، ووفقاً للروح العميقة كما لو كانت الظاهرة توجد بلا جسد، كما ترتبط الموسيقى بعلاقة رمزية مع التناقض الأسمى فى قلب الوحدة الأصلية، فتحول المجال الذى يقع وراء الظواهر إلى رموز .

٢ - فى علو الموسيقى على جميع الأشكال من حيث المرتبة حيث إنها النواة الداخلية لها، وفى كونها مثلة لقلب الأشياء، واللغة المباشرة والفورية للإرادة التى يقدم فيها الخيال شكلاً للامرئى، ولعالم الروح المفعم بالحياة والنشاط .

٣ - فى «البطل المأسوى» الذى يحمل العالم الديونيزيوسى على كتفيه فيمثل أسمى مظهر للإرادة، كما يمثل انتصار الجمال على المعاناة الكامنة فى الحياة، ويحقق من خلال المعاناة سطوراً رائعة بالمرح .

٤ - فى علو الإنسان إلى نوع من المعرفة اللامحدودة، فتصبح قدرته على الرؤية بعيدة عن السطحية، وتتسلل إلى الداخل، وينغمس فى أدق الأسرار والإنفعالات الغير الواعية، ويتم ذلك بمعاونة الموسيقى التى تساعد على الشعور بفوران الإرادة وتيار الإنفعالات؛ لأنها فى النهاية تجسد الإرادة، وتمثل التكوين الصادق لكل مشهد فى الحياة الحقيقية وفى العالم .

٥ - فى الديثرامب الديونيزيوسى الذى تتحقق فيه قوة تحت الإنسان على إعلاء ذاته، فماهية الموسيقى الديونيزيوسية تقوم على «اللابولونى» ، وهى القوة الإنفعالية للنغمة، والفيضان المنسجم للألحان .

٦ - فى الإنطلاق إلى «ما وراء» عالم الظواهر بأسره، حيث يصبح العنصر الديونيزيوسى قوة فنية أصلية وأبدية تخرر الروح عن طريق الموسيقى، وتمد الفكر بالأجنحة، فكلما أصبح الإنسان موسيقياً زادت قدرته على أن يكون فيلسوفاً، كما أن الفن قادر على أن يبدل من قسوة الحياة وأثقالها .

سادساً - الأسطورة المأسوية :

أثنى نيتشه فى الفصول الأخيرة من «ميلاد المأساء» على فاجنر، ورأى أن بوسعه «إحياء الجانب الأسطورى للمأساء عند سوفوكليس من جديد على أن يكون ذلك تمهيداً لإعادة ميلاد الأسطورة الألمانية» ، يقول بهذا الصدد : «بدون الأسطورة تفقد كل حضارة قوتها الخلاقة الطبيعية» ، فالمعصر يحتاج إلى نوع جديد من البراءة، ونوع قديم من العبادة والحضارة؛ لأن كل مزور ومزيف مصيره الإنهيار^(١) .

الأسطورة وحدها هى التى تخرر كل قوى التخيل، وتعتبر عن العبقرية الحاضرة دوماً، وتعطى رموزها معنى لحياة الإنسان ومعاركه، ولا تعرف الدولة لنفسها قانوناً غير مكتوب أقوى من الأساس الأسطورى الذى يؤكد صلته بالدين، وانبثاقه عن الأفكار اللاشعورية، يذهب نيتشه إلى أن جوهر الأسطورة المأسوية هو «الحدث الملحمى» الذى يقوم على تمجيد البطل المحارب، ولا يعد الفن مجرد محاكاة للواقع الطبيعى، ولكنه إضافة ميتافيزيقية لحقيقة الطبيعة، وبمقدار ما تنتمى الأسطورة المأسوية إلى الفن تشارك بصورة كاملة فى هذا الغرض الميتافيزيقى للفن، ويرى أن أول متطلبات للأسطورة المأسوية يجب أن يكون متمثلاً فى البحث عن متعتها الخاصة فى مجال إستطيقى خالص بدون أن تتخطى حدودها إلى مجال الشفقة أو الخوف، وعلى ذلك فإن وظيفة الأسطورة المأسوية هى إقناعنا بأنه حتى القبيح والمتنافر يمكنه أن يشترك فى اللعب الفنى الذى تلعبه الإرادة مع ذاتها فى مرحة الأبدى الممتلىء^(٢) .

يتحدث نيتشه عن ظاهرة «النشاز أو التنافر» : قوام التأثير المأسوى، فنحن نصبو إلى

(1) Stern, J. P.: "Nietzsche", PP. 45-47 .

(2) Nietzsche, F.: The Birth of Tragedy, PP. 334-336 .

الرؤية وتجاوز الرؤية في آن واحد مثلما نصبو إلى السماع في آن واحد وذلك في التشاز الموسيقى، ولابد لنا من أن نتعرف في التشاز الموسيقى كما في صورة الأسطورة المأسوية إلى الظاهرة الديونيزيوسية^(١) التي تبنى وتهدم دون توقف لعالم الأفراد، وتشعرنا بقوة لذة بدائية غزيرة، ويقول نيتشه بهذا الصدد : «... ذلك النضال من أجل اللامتناهي، ورفيف أجنحة الشوق المصاحبة لأسمى غبطة تتسم بها الحقيقة المدركة الواضحة.. كل ذلك يذكرنا بالظاهرة الديونيزيوسية التي تكشف لنا عن البناء اللاعب والهادم لعالم الأفراد في صورة فيضان من الغبطة البدائية تماماً كما فعل هيرقليطس حينما شبه قوة العالم البناء بالطفل اللاعب الذي يضع أحجاراً هنا وهناك، ويبني تلالاً رملية ليعود فيهدمها من جديد»^(٢).

يعرف نيتشه الأسطورة بأنها «صورة مركزة للعالم تلخص الظاهرة الديونيزيوسية» فإبداعات الأسطورة تخدم الحياة، وتؤكد الوجود، وتحول الرعب الديونيزيوسى إلى الجمال الأبولونى، وتبقى الوظيفة الدينية للأسطورة أصلية مادامت إبداعاتها إنسانية، ومادامت تثرى الحياة.

وعندما تتحرك الأسطورة إلى «ما وراء» الإنسانية فإنها تضلل الحياة، وعلى ذلك فإن فكرة الإنسان الأعلى كهدف أو كغاية - كما سيأتى بيانه - تتناسب تماماً مع مفهوم نيتشه عن الأسطورة^(٣)؛ لأنه يتعذر تحقيق الإنسان الأعلى مادام مقدار تقدم الإنسان يظل أمراً غير هام، وجدير بالذكر أن التحول التدريجى عند نيتشه من الإنسان الأعلى إلى الإنسان الديونيزيوسى يؤكد على جدل الإنتصار على الذات المستمر، وتصبح «أسطورة» العود الأبدى بمثابة القوة الموجهة - فى حركة الجدل - نحو الإنسان الأعلى أو الإنسان الديونيزيوسى^(٤).

تعقيب : العلو الاستطيقى فى الأسطورة المأسوية :

لما كان مفهوم نيتشه عن «الإنسان الأعلى» يتناسب تماماً مع مفهومه عن الأسطورة، إذ يؤكد التحول التدريجى من الإنسان الأعلى إلى الإنسان الديونيزيوسى على جدل الإنتصار على الذات والعلو المستمر، فإن معنى العلو الاستطيقى يتمثل فى

(١) أويجن فلنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٣١ .

(2) Nietzsche, F.: "The Birth of Tragedy", P. 336 .

(3) Howey, R. L.: "Heidegger & Jaspers ..", PP. 207-209 .

(4) Ibid., PP. 207-209 .

«قدرة الاسطورة» على تحقيق هذا الانتصار، وذلك العلو، وتحرير كل قوى التخيل، وفى تعبيرها عن العبقريّة الحاضرة دوماً .

كما يتمثل هذا المعنى فى وظيفة الأسطورة المأسوية التى تعمل على إقناعنا بأن القبيح والمتنافر فى مجال الفن يحققان العلو على المفهوم التقليدى لهما، فيشتركان فى اللعب الفنى الذى تلعبه الإرادة مع ذاتها فى مرحها الأبدى .

سابعاً - صورة «ديونيزيوس» فى المؤلفات المتأخرة :

أوضح نيتشه فى «أفول الأصنام» كيف أنه توصل إلى التمييز النهائى لسيكولوجية المأساء، ولكلمة نعم للحياة ولأكثر مشاكلها غرابة وصعوبة، لإرادة الحياة ذات المرح الصاحب الوفير، وهذا هو ما أطلق عليه مسمى «الديونيزيوسى» .

دعا نيتشه إلى المرح الأبدى للصورورة ذاتها، ذلك المرح الذى يتضمن التدمير والتعطيم والبناء، يقول بهذا الصدد : «بذا يمكننى أن أنسب لنفسى الحق فى أن أكون أول فيلسوف مأسوى أى القطب المقابل للفيلسوف المتشائم، فلم يوجد قبلى ذلك الانتقال من الظاهرة الديونيزيوسية إلى مجال الفلسفة، ولم أعثر إلا على الإفتقار إلى الحكمة الديونيزيوسية ولقد بحثت دونما جدوى عن سماتها حتى بين الفلاسفة الإغريق، وبين السابقين على سقراط، ومازلت أحمل نوعاً من الشك نحو هيرقليطس الذى أشعر فى حضرته بالدفء والراحة أكثر مما أشعر بها مع أى فيلسوف آخر»^(١) .

ويمكننا القول بأن «ديونيزيوس» قد اتخذ صورة «ألوهية مأسوية» فى أول مؤلفات نيتشه، وفى مديحه لديونيزيوس فى نهاية مؤلفه «فيما وراء الخير والشر»، أما فى ملحوظاته الأخيرة من مؤلفه «إرادة القوة» فهو يعرفه بأنه إله الفوضى والعماء، والخصوبة، إله العلو بالحياة من خلال الوعيد بالموت، وهو يحتفى بالعالم كإله راقص أو طفل، وبذلك أصبح «ديونيزيوس» فى إرادة القوة اسماً لكل ألوهية تعلو على كل فكرة استطيعية ضيقة، وهى تحول وتبرر بصورة أبدية عالم المعاناة. والديونيزيوسى هو «التعبير المأسوى للوجود، وهو رؤية للحياة التى تتسم بالحيوية والقوة المفرطة، وهو يستطيع أن يضطلع بمهمة الخلق والهدم، كما يطلق اسمه على نموذج التوكيد والإثبات عند نيتشه .

ويظهر فى المؤلفات المتأخرة عند نيتشه خصم جديد لديونيزيوس، فلم يعد خصم

(1) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", PP. 868-869 .

ديونيزيوس متمثلاً في «أبولو» وإنما يندرج «الأبولوني» تحت «الديونيزيوسى» ، ليصبح الحصم الجديد متمثلاً في «المسيح»^(١) ، فلم يعد ديونيزيوس ممثلاً لجنون الألوهية التى لا شكل لها والذى نجده فى ميلاد المأساء، بل يبقى من ذلك اسم ديونيزيوس وحده، ذلك أن «ديونيزيوس ضد أبوللو» فى كتاب «ميلاد المأساء» ، يختلف فى المعنى عن «ديونيزيوس ضد المصلوب» فى كتاباته المتأخرة وفى ميلاد «المأساء» يعبر «ديونيزيوس» عن العنصر الجدلى النافى والضرورى، والذى يصبح بدونه إبداع القيم الاستطيقية مستحيلاً^(٢) .

كما يعبر ديونيزيوس فى «ميلاد المأساء» عن الألوهية متعددة المعانى وفقاً للأسطورية اليونانية، فهو متحد إتحاداً سرياً مع أبولو، وهو يماثل إله الموت بوصفه إله الحياة الفياضة، وبوصفه إلهاً تقطعه كاهنات «باخوس» إرباً .

أما فى المؤلفات المتأخرة فيطلق اسم «ديونيزيوس» على الوجود الحى الذى يبنى ويهدم، ويدو نيتشه وكأنه فى مستهل أسطورة جديدة تتناول ألوهية العالم^(٣) ، ويصبح الديونيزيوسى نقيضاً للمسيحى، ولا يعبر نيتشه فى بداية موقفه الفلسفى عن أية أفضلية لأى من العنصرين الأبولونى والديونيزيوسى على الآخر، أما فى موقفه المتأخر، فنجد أنه يستخدم مسمى «ديونيزيوس» ليرمز به إلى رؤيته الخاصة للعالم^(٤) .

يقول نيتشه بهذا الصدد : «... أن نقاوم كل ما هو مسيحي عن طريق شيء يفوق المسيحية، ولا نكتفى بأن نطرحها جانباً وحسب، لأن التعاليم المسيحية تعارض المذهب الديونيزيوسى .. ألا تعبر العبادة الديونيزيوسية عن شكل من أشكال تأكيد الحياة، .. ألا تكون نموذجاً للروح التى تخلصت من تناقضات الوجود .. أننى أصف بهذا الصدد ديونيزيوس اليونان: التوكيد الدينى للحياة بأسرها والذى يخلو من أى إنكار لقيمتها .. «ديونيزيوس ضد المصلوب» ، هذان هما المتناقضان الحقيقيان، ويكمن الاختلاف بينهما من حيث المعنى، فالحياة ذاتها بما فيها من خصوبة وعود أبدى تخلق العذاب والهدم، وإرادة الفناء، أما «معاناة المصلوب» بوصفه بريئاً؛ فهى بمثابة إعتراض على الحياة، وإدانة لها. فالمشكلة - إذن - كامنة فى معنى المعاناة :

(1) Stern J. P.: "Nietzsche", PP. 129-130 .

(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 109 .

(٣) أوجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٢٠٧

(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 540 .

فهل هو معنى «مسيحي» أم معنى «مأسوي» ، فى الحالة الأولى تفترض المعاناة وجوداً مقدساً، وفى الحالة الثانية يصبح الوجود مقدساً بدرجة كافية تسمح بتبرير قدراً هائلاً من المعاناة^(١) .

ابتكر نيتشه فى نهاية «هوذا الإنسان» القاعدة الخاصة بإتجاه إنقلاب القيم» ، وتمثل هذه القاعدة فى عبارة «ديونيزيوس ضد المصلوب» ، فالقيم الجديدة التى ينادى بها أتباع ديونيزيوس يجب أن تعارض قيم المصلوب، وهذه العبارة تهتم بإعادة تقويم القيم بصفة عامة، وبمعركة قيم الحياة الصاعدة التى ينازل فيها من أجدادها التحول عن قيم الحياة الآفلة والمتدهورة^(٢) .

مما سبق يتضح لنا أن «وضع المصلوب» فى مقابل «ديونيزس» هو بمثابة مقارنة بين تصورات العذاب الخاصة بهما، وتنتهى هذه المقارنة إلى أن العذاب فى التصور المسيحي هو الدرب الذى يقود إلى وجود مقدس كائن خلف حدود العالم، بينما الوجود فى نظير اليونان على قدر كاف من القداسة، ويحتاج إلى تبرير عذاب لا حد له، وفى ذلك نلمح طبيعة «ميلاد جديد للعالم» ، فإنقلب كل شىء، وتبدلت قيم جميع القيم، فعذاب ديونيزيوس يعوضه على الدوام فرح الولادة المبرير، فهو سيد الولادة كما أنه سيد الموت، وليس العذاب والموت والإنحطاط على الدوام إلا الوجه الآخر للفرح والبعث والإزدهار، كما يمثل ديونيزيوس الحياة نفسها : الحياة ذات الوجهين، الحياة المثقلة بالعذاب، والمترعة بالفرح، الحياة الخلاقة الهدامة، أما «المصلوب» فهو رمز عذاب ينكر هذا العالم الأرضى، ويشير إلى حياة أخرى وأخلاق تعادى هذه الحياة، وهو لا يرمز إلى المسيحية وحدها، وإنما يرمز أيضاً إلى سقراط وأفلاطون والميتافيزيقا الغربية بأسرها التى نجتهد نفسها بالتفكير فى نظام الأشياء داخل العالم بدلاً من التفكير فى كلية العالم الفاعلة^(٣) .

يرى نيتشه أن ميلاد «المأساء» يعبر عن عداء عميق صامت للمسيحية، فالمسيحية ليس أبولونية ولا ديونيزيوسية، وهى تنكر كل القيم الإستطيقية : القيم الوحيدة التى اعترف بها نيتشه فى مؤلفه الأول، والمسيحية تعبر عن العدمية بالمعنى العميق للكلمة،

(1) Ibid., PP. 540-543 .

(2) James, C., O' Flaherty: "Studies in Nietzsche ..", PP. 111-113 .

(٣) أوجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ٢١٠ - ٢١١ .

بينما يتحقق في الرمز الديونيزيوسى أقصى حدود التوكيد والإثبات، كما يمكن أن نذهب إلى أن المسيحية تعبر عن نوع سرى وخفى من روح الثقل^(١).

«فالإنسان المأسوى» يؤكد حتى على أقسى أنواع المعاناة، وهو قوى تماماً، وتتميز قوته بالوفرة والثراء، كما أنه قادر على التأليه والتمجيد، أما «المسيحي» فهو ينكر حتى السعادة الأرضية، وتتسم روحه بالضعف والفقر، وهو محروم من المعاناة بأى شكل من أشكالها^(٢). و «المصلوب» لعنة على الحياة، وعلامة مريضه على الخلاص من الحياة، أما «ديونيزيوس» الذى تمزقت أوصاله فهو وعد بالحياة، وسوف يولد من جديد، ويعود بصورة أبدية من حطام الهدم والإفناء.

يرى نيتشه أنه ما من شىء يناقض التفسيرالاستطيقى الخالص لهذا العالم أعظم من الحكم القطعى المسيحى الذى هو فى النهاية حكم أخلاقى فحسب، فالمسيحية بمعاييرها المطلقة تحقر من شأن كل الفنون، وتنكرها، وتدينها، فتجعلها تعبيراً عن الكذب والبهتان^(٣)، وفى ذلك عداء شديد للحياة؛ لأن الحياة بأسرها تقوم على المظهر، والفن، والرؤية الإنسانية، وضرورة الخطأ، وتخفى المسيحية إفراطاً فى الحياة من أجل الحياة، ويتنكر هذا الإفراط فى الإعتقاد بحياة أخرى أو أفضل، فكراهية هذا العالم، وإدانة العاطفة والإنفعال، والخوف من الجمال الحسى والإشتياق إلى العدم والنهاية كل ذلك يعبر عن أشكال من إرادة الفناء وعن أعراض مرض مهلك^(٤).

مما سبق يتضح لنا أن حل شفرة الرمز «ديونيزيوس ضد المصلوب» من أصوب الطرق المؤدية إلى فهم فلسفة نيتشه المتأخرة، وعندما يذكر نيتشه «المصلوب» فهو لا يعنى بذلك «يسوع التاريخ»، وإنما هو رمز يفوق كل ما سبقه من رموز فى التعبير عن التدهور والحياة الآفلة^(٥). ويرى نيتشه أن عناصر الوجود التى يرفضها المسيحيون وغيرهم من العدميين يجب أن تحتل مرتبة عالياً فى النظام الهرمى للقيم أكثر من المكانة التى تحتلها قيم التدهور، ولفهم ذلك نحتاج إلى الشجاعة والقوة الفياضة؛ لأن الإنسان يقترب من الحقيقة بقدر ما يكون شجاعاً قوياً^(٦).

(1) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", P. 866 .

(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 543 .

(3) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", P. 941 .

(4) Ibid., PP. 941-942 .

(5) James, C., O' Flaherty: "Studies in Nietzsche ..", PP. 111-113 .

(6) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", P. 867 .

وبعد «ديونيزيوس» - حسبما يراه نيتشه - «إلهاً يتفلسف» أو فيلسوفاً جديداً يراه نيتشه قادماً^(١)، ويعتبر إختيار ديونيزيوس شكلاً رمزياً لنموذج الفكر والإرادة الخالقة، فالجسم الديونيزيوسي شكلاً رمزياً لنموذج الفكر والإرادة الخالقة، فالجسم الديونيزيوسي المقطع الأوصال، يعاد خلقه من جديد، ويمزق إرباً مرة ثانية، ويؤكد ذلك تعدده، وإفتقاره إلى، وحدة الذات بمعناها المنطقي، كما يتناقض ذلك مع جسم التراث الغربي الذي يعبر عن وظيفة المعنى والدلالة، والذي تلتئم أوصاله بدلاً من تمزيقها^(٢).

ولكن هل يعد ديونيزيوس خصماً للمسيح حقاً ؟

فى الواقع أنه ما من شئ يبدو أكثر تعبيراً عن المسيحية أو أقرب إلى سر الانسان والمصلوب أكثر من «تبرير ديونيزيوس للعالم» الذى يقول عنه نيتشه إنه يحول معاناة العالم دون أن يسلب منها ما فيها من حقيقة^(٣)، ومن الممكن أن نتبين فى مؤلف نيتشه الأخير: «إرادة القوة» مناجاة ومناداة تسعى نحو إله جديد، وهو لم يعد إلهاً على شكل موجود؛ إنه إله الوجود اللامدرك، إله العالم الفاعل الواضح وضوح السماء التى تقوم فى ضيائها جميع الأشياء المحدودة، وهو الاله القريب قرب الأرض المنغلقة التى يعود إليها كل ما يولد منها، ويشير هذا الاله إلى الوحدة بين «إرادة القوة» بوصفها النزعة الأبولونية، «والعود الأبدى» بوصفه العمق الديونيزيوسي الزمنى فى الأشياء المتناهية جميعاً، ويطلق نيتشه مسمى «اللعب» على الوحدة التى تربط إرادة القوة والعود الأبدى، ولكن طبيعته تظل غامضة^(٤).

ويقدم نيتشه صورة الطفل «كتبرير إستطيقى» ليس فقط «وراء الخير والشر»، ولكن أيضاً وراء كل صراع وخصومة وعداء، وتبرر رؤية العالم بأسرها على أنها «رؤية طفل يلعب»^(٥).

(1) Jaspers, Karl : "Nietzsche, Introduction à sa Philosophie", pp. 376 - 377 .

(2) Giocoechea, David: "The Great Year.." p. 284 .

(3) Stern, J. P.: "Nietzsche", p. 130 .

(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(5) Stern, J.P.: Nietzsche", p. 132 .

تعقيب : العلو في «الرمز الديونيزيوسى»

أوضح نيتشه صورة ديونيزيوس فى مؤلفاته المبكرة على أنها صورة «إله العلو بالحياة» الذى يحتفى بالعالم «كإله راقص أو طفل»، كما ذهب إلى أن إسم ديونيزيوس يطلق على كل الوهية تعلقو علمي كل فكرة إستطبيقية ضيقة تبرر عالم المعاناه بصورة أبدية، وتعبّر بطريقة مأسوية عن الوجود .

أما فى مؤلفاته المتأخرة، فلم يعد «ديونيزيوس ضد أبولو»، ولم يعد مبدع القيم الاستطبيقية، بل أصبح «ديونيزيوس ضد المصلوب»، ويحدد معنى المعاناه الخلاف بين الأمرين، فالمعاناه فى «ديونيزيوس ضد أبولو» ذات معنى مأسوى، فى حين أنها فى «ديونيزيوس ضد المصلوب» ذات معنى مسيحي ينكر هذا العالم بينما يؤكد ديونيزيوس على الحياة، ويعوض عذابه دوماً فرح الولادة المرير، «المصلوب» عند نيتشه رمز إلى إدانة الحياة وإتهامها، و«الديونيزيوسى» رمز إلى نموذج الفكر والإرادة الخلاقة، ويمكننا القول بأن «صورة ديونيزيوس» تشير إلى حياة متعالية، ولكنها تتجه نحو هذه الأرض، أما «المصلوب»، فيشير إلى حياة متعالية ولكنها تتجه نحو العالم الآخر، وعلى ذلك فإن ديونيزيوس والمصلوب رمزان متعاليان يختلفان من حيث الدلالة والاتجاه .

الباب الثامن

العلو في فكرتى الإنسان الأعلى وإرادة القوة

الفصل الخامس

العلو فى فكرتى الإنسان الأعلى

أولاً - تمهيد تفسيري :

من الأفكار التي أسىء فهمها واستخدامها إلى حد بعيد فكرة الإنسان الأعلى عند نيتشه، ولذا فلقد أكد نيتشه مراراً أن مؤلفاته لا يمكن فهمها إذا ما قرئت بسرعة وعجلة، كما ناشد قراءه في مقدمات مؤلفاته بوجوب الإحتراس في قراءة ما يكتب، فعليهم أن يعيدوا ما قرأوه ليس فقط بعناية وإنما بعين ترقب ما يأتي قبل وبعد.. «بذخيرة عقلية، بأبواب تركت مفتوحة، بأصابع رقيقة وأعين نافذة بصيرة» ، كما تفترض مؤلفاته أن يبدأ القارئ بما كتب مبكراً، وألا يدخر جهداً في متابعة فكر الفيلسوف^(١) .

تؤكد القراءة الصحيحة لفكرة الإنسان الأعلى في فلسفة نيتشه أنه إنسان العلو أو إنسان المجاوزة الذي يجاوز العدمية في أشكالها المختلفة^(٢) ، وإذا كانت فكرة الإنسان الأعلى قد نالها قدر غير ضئيل من سوء التفسير فهي تعبر أيضاً عن أكثر الجوانب المشوقة في فلسفة نيتشه، كما تمثل النصف الثاني من نظرية نيتشه عن الإنسان «كامكانية»^(٣) .

قد يقع اللوم على نيتشه نفسه الذي ترك المعاني مفتوحة أكثر مما ينبغي فأتاح الفرصة لشقيقته «اليزابيث» فأوحت إلى هتلر بأنه نموذج للإنسان الأعلى الذي بشر به نيتشه. فإذا ما اعتقد البعض أن الإنسان الأعلى هو ذلك الشخص المتنمر، المستأ، على من هو أضعف منه، والذي يجد متعته في التمرينات الوحشية على القوة، فإن نيتشه هو وحده الملام، لأن شروحه وتفسيراته قد أبهت مبادئه^(٤) ، ولأن الإستعارات والتشبيهات التي إستخدمها في «زرادشت» في حديثه الأول عن الإنسان الأول قد ضللت معظم قارئيه، وذلك مثل تشبيهات القرد والجل كما سيأتي بيانه^(٥) .

(1) Kaufmann, Walter: "Nietzsche, Philosopher .." P. 268 .

(2) Riedel, Manfred : "Geschichte der Philosophie in 19 . Jahrhundert, Text und Darstellung, Philipp Reclam Jun, Stuttgart, Germany, 1981, P. 40 .

(3) Danto, Arthur : "Nietzsche As Philosopher", The Macmillan Company, New York, U. S. A., 1965, PP. 198-199 .

(4) Howey, Richard, Lowell : "Heidegger and Jaspers On Nietzsche, P. 131 .

(5) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 268 .

ورد مصطلح «الإنسان الأعلى» فى مؤلفات نيتشه المبكرة، إلا أنه يميز مؤلفاته المتأخرة، - على سبيل المثال «هكذا تكلم زرادشت»، وما تلاه من مؤلفات^(١).

هذا، ويعلم نيتشه على لسان «زرادشت» نموذج الإنسان الأعلى من خلال المقالات التعليمية، والحوار الذاتى الحماسى، فيضعنا مباشرة فى نطاق وجوده، وفى تجربته الحميمة^(٢)، والإنسان الأعلى هو الموضوع الأساسى فى كتاب زرادشت، بل يمكننا أن نذهب إلى أنه مضمون ومحتوى كل تعاليم هذا المؤلف^(٣).

يقوم الإنسان الأعلى فى «زرادشت» بأول ظهور عام له وسط الجمهور وهذا الظهور على درجة كبيرة من الأهمية^(٤). فيستهل زرادشت خطابه إلى الناس بقوله:

«إننى آت إليكم بنبأ الإنسان المتفوق، فما الإنسان إلا كائن يجب أن يفوقه، فماذا أعددتم للمتفوق عليه؟ .. إن كلاً من الكائنات أوجد من نفسه شيئاً يفوقه، وأنتم تريدون أن تكونوا جزراً يصد الموجة الكبرى فى مدها، بل إنكم تؤثرون التقهقر إلى حالة الحيوان بدلاً من إندفاعكم للمتفوق على الإنسان وهل القرد من الإنسان إلا سخرته وعاره؟ .. على أن الإنسان لم يفتأ حتى اليوم أعرق من القرد فى قرديته .. لقد آتيتكم بنبأ الإنسان المتفوق، إنه من الأرض كالمعنى من المبنى، فلتتجه إرادتكم إلى جعل الإنسان المتفوق معنى لهذه الأرض، وروحاً لها»^(٥).

ويصور نيتشه الإنسان الأعلى فى مؤلفه «زرادشت» فى صورة المحيط قائلاً: «والحق ما الإنسان إلا غدير دنس، وليس إلا لمن أصبح محيطاً أن يقبل هذا الغدير فى عبايه دون أن يتدنس، تعلموا من هو الإنسان الأعلى. إن هو إلا ذلك المحيط تغرقون فيه إحتقاركم فى أغواره، وهل تتوقعون بلوغ معجزة أعظم من هذه المعجزة؟»^(٦)

وفى موضع آخر يجعله فى صورة البرق الساطع: إن الإنسان الأعلى هو البرق الساطع من الغيوم السوداء، من الإنسان^(٧). ويريد زرادشت أن يتعلم الناس الآن

(1) Copleston, F., "Friedrich Nietzsche: Philosopher of Culture, P. 79.

(2) أويجن فنك، «فلسفة نيتشه»، ص ٩٥.

(3) Pütz, Peter : "F. Nietzsche", P. 40.

(4) أويجن فنك، «فلسفة نيتشه»، ص : ٩٦.

(5) فريد ريش نيتشه : هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، الجزء الأول، ص ٣٣.

(6) نفس المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٣٤.

(7) نفس المرجع السابق، الجزء الأول، «الإنسان الأخير»، ص ٤١.

الهتاف باسم الإنسان الأعلى^(١). «فما الحياة إلا على القمم، وهأنذا أنشق الهواء الطلق على أعالي الجبل حيث لا أشم روائح المجتمع الإنساني»^(٢)

هناك من الشراح^(٣) من أثار استخدام المصطلح الألماني «Übermensch» مفضلاً إياه عن الترجمة الإنجليزية المعروفة Superman وليس ذلك لأن البادئة - Super - سوف تؤدي إلى تضليلنا، ولكن لأنها لا تحدد في أى اتجاه يفوق الإنسان الأعلى الآخرين، فهناك مثلاً قوة فوق إنسانية، وذكاء فوق إنساني، وتحمل فوق إنسان... الخ.

وهناك من^(٤) يستخدم الترجمة الإنجليزية Overman، وتعني كلمة «Over» لغوياً: بعيداً وأعلى من الهضاب والتلال مثلاً، لذا فضل «دانتو» الإبقاء على المصطلح الألماني بدون ترجمة ولقد أثّرنا استخدام الترجمة العربية «الإنسان الأعلى» لأنها تتناسب ومفهوم العلو كما سيأتى بيانه.^(٥)

وجددير بالملاحظة أن نيتشه لم يتكرر كلمة Übermensch، ذلك أن مصطلح Hy-peranthropos «بمعنى الإنسان الأعلى أيضاً قد وجد في كتابات لوسيان^(٦) في القرن الثاني بعد الميلاد، ونيتشه كفيولوجي كلاسيكي درس لوسيان، وأشار إليه عدة مرات في كتابات الفيلولوجية، كما وردت لدى هرذر^(٧)، وجيته في^(٨) فاوست «الجزء الأول - السطر ٤٩» حيث تحتفر النفس فاوست الخفيف الذى سحرها وأطلت عليها «الإنسان الأعلى». ظهرت übermensch أول ما ظهرت في «تأملات في غر أوانها» حيث بحث في التأمل الثالث عن الطريقة التى يمكن للفرد بها أن يعطى معنى لحياته فلا يبقى «وجوده» حدثاً بلا مغزى، ورأى نيتشه أنه لا بد للإنسان من إدراك ذاته الحقيقية، ولكن كيف يمكن التعرف على هذه الذات الحقيقية التى يتم النضال فى سبيلها؟ ويجب نيتشه بأنه على المرء أن يتأمل صورة «المربى»، وكل من

(١) نفس المرجع السابق، الجزء الثاني، «فى الجزر السعيدة»، ص ١١١ .

(٢) نفس المرجع السابق، الجزء الثالث، «العودة» ص ٢١٤ .

(3) Arthur, Danto .

(4) Walter, Kaufmann .

(5) Danto, A.: "Nietzsche As Philosopher", P. 195 .

(٦) لوسيان Lucian (١٢٥ ب.م - ١٩٠ ب.م) : أحد المعلمين أو الفلاسفة السوفسطائيين الاغريق - ليس تاريخ ميلاده ووفاته يقيناً، كتب ٧٩ عملاً نثرياً، ومؤلفين مأسويين من النوع الساخر .

(٧) يوهان جوتفريد فون هرذر (١٧٤٤ - ١٨٠٣) ناقد ألماني، فيلسوف ولاهوتي لوثري - له تأثير بعيد المدى على تاريخ الفكر الألماني .

(٨) يوهان فولفجانج فون جيته (١٧٤٩ - ١٨٣٢) أعظم الشعراء والأدباء الألمان فى جميع العصور.

يتخذون هيئته التي أحبها حباً جماً، وعليه أن يواجه ذاته الحقيقية التي لا تكمن متخفية بداخله، «ولكنها توجد فوقه» أو فوق الذات بصورة لا تقبل القياس، كما حدد «هدف الإنسانية» - في التأمل الثاني - في «السعى إلى خلق نوع أعلى متمثلاً في الإنسان الأعلى»، وأعلن في التأمل الثالث أن «هدف التطور» يتمثل في خلق الإنسان العظيم الذي يظهر في الوجود بمحض الصدفة. (١)

أما في كتابه «الحكمة المرحمة» فلقد ذهب إلى إفتراض علاقة بين الذات المثالية الموجودة، فوقنا، والإنسان الأعلى، وهو في هذا الصدد يطرى على فكرة إبتكار الآلهة والأبطال والإنسان الأعلى من كل نوع، وهو الذي يمثل بدوره الآلهة، وأنصاف الآلهة، وأبطال اليونان القدامى. (٢)

وإذا ما أنتقلنا إلى كتابه «زرادشت» وجدنا الإنسان الأعلى هو الموضوع الأساسي في هذا المؤلف، كما أنه يمثل مضمون ومحتوى كل تعاليم زرادشت (٣)، ويبدو أن أكثر الشروح المتناسكة المترابطة لفكرة الإنسان الأعلى نجدها في الأمثلة الرمزية التي وردت في زرادشت وفي أشعاره (٤). أما عن صورة الإنسان الأعلى في مؤلفاته المتأخرة إبتداء من خصم المسيح (٥) فنجد نيتشه يتحدث عن ذلك النوع من الإنسانية الذي يمكن استيلاده، ويمثل معنى القيمة بالنسبة إلى الآخرين في نفس الوقت، ويرى أن هذا النوع من الإنسانية قد ظهر في الماضي كحدث سعيد، وبصفة استثنائية، أما النموذج المضاد لهذا النوع فلقد نشأ عن الخوف والفرع، وهو الحيوان الخادم أو حيوان القطيع، أو «الحيوان الإنساني المريض - المسيحي» (٦).

ثانياً - إستبعاد المفاهيم الخاطئة عن فكرة الإنسان الأعلى بواسطة عملية
النفى :

أ - الإنسان الأعلي ليس هو الوحش الأشقر :

ليس الإنسان الأعلى هو الوحش الأشقر الذي روجت له النازية، لأن ذلك الأخير يظل تابعاً، سعيداً إلى الأبد، أما الإنسان الأعلى فمكانه في الأمام، وهو لا يعبر عن

(1) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosoph ..", P. 266 .

(2) Ibid., P. 267 .

(3) Putz, P.: "Nietzsche", P 40

(4) Howey, R. L.: "Heidegger and Jaspers ..", P. 131 .

(5) Der Antichrist

(6) Kaufmann, W. "Nietzsche, Philosoph", P 270

توقف حركة المشاط، وإنما هو بداية في إنقائه مفعم المشاط وملىء بالحركة لا ينتهى، وعلى ذلك نلاحظ أن الإنسان الأعلى ليس هو الوحش الأشقر الهمجى، وليس هو الهمجى الضخم، كنه الإنسان الذى تطور ذهنياً وفسيولوجياً إلى حد بعيد، الإنسان الذى بلغ درجة عالية من التحضر، والذى برع فى كل الأعمال الجسدية، وهو القادر دوماً على كبح جماح نفسه، يحترم ذاته، إنه إنسان التسامح لا عن ضعف، وإنما عن قوة، وليس ممنوع عنه أو محرم عليه سوى الضعف كرهيلة أو كفضيلة.

نتهى من ذلك إلى أن الإنسان الأعلى عند نيتشه لا يعلن فوق الحيوان Ubertier، بمعنى أنه ليس «حيواناً أعلى»، كما أنه ليس وحشاً Untertier ولكنه بكل تأكيد الإنسان المفكر الذى يقاوم العدمية بأشكالها المختلفة (١).

ب - الإنسان الأعلى ليس هو الإنسان الأخير. ولا إنسان القطيع. ولا الإنسان المتوسط :

«.. لقد قال القطيع : من فتن فقد تاه، ومن انعزل فما أمن العثار» (٢) ويقول زرادشت : «من لا قبل له بحكم نفسه، وجبت الطاعة عليه» (٣) ويضيف فى موضوع آخر : «كل إنسان تعجزون عن تعليمه الطيران، علموه على الأقل أن يسرع بالسقوط» (٤) : ويوضح زرادشت الأمر عندما يعين : «إننى ما جئت إلا لأخلص خرافاً عديدة من القطيع، وسوف بتمرد الشعب والقطيع علي» (٥).

ومما يلاحظ إشارات نيتشه المتعددة إلى «نظام المراتب»، فهو يذهب إلى وجود مفكرين سطحيين، ثم مفكرين متعمقين، يغوصون فى عمق الأشياء، وأخيراً وجود مفكرين أكثر تعمقاً يستكشفون أسس الأشياء وأصولها، إلا أن هناك من يلصقون رؤوسهم بالمستنقعات وهم يمثلون أدنى مرتبة (٦).

(1) Riedel, Manfred : "Geschichte der Philosophie", P. 400 .

(٢) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول، ص ٨٨ .

(٣) نفس المرجع، ص ٢٢٤ .

(٤) نفس المرجع، ص ٢٣٩ .

(٥) نفس المرجع - ص ٤٤ .

(6) Nietzsche, F.: "Daybreak-Thoughts on the Prejudices of Morality", Trans. by Hollingdale, R. J., Cambridge University Great Britain, 1982, P. 188.

يقدم لنا «زرادشت» فى النص السابق صورة الإنسان الأخير فى ساحة السوق وهو الإنسان الذى فقد كل مثالية، وكل قدرة على التغلب على ذاته، كما أنه الإنسان الذى لا يجرؤ على أمر ولا ييغى من بعد شيئاً، ولا يغامر بشيء، والذى جعله ماضيه بليداً وقد سئم اللعبة، أنه رجل العدمية السلبية، والرجل الذى لم يعد يؤمن بشيء، والذى خمدت فيه القوة الخلاقة فى الطبيعة الإنسانية، وهو يعيش فى الحقيقة حياة بائسة رغم ثقافته الواسعة، إنه الرجل الذى لم يعد مهمة بالنسبة إلى ذاته، ولم تعد تغزوه الحماسة : «.. له فى النهار لذته اليسيرة، وفى الليل لذته اليسيرة، ولكنه يقدر الصحة» (١).

يقول نيتشه مستطرداً عن فئة المتطفلين : «إن أدناً فئة وأحطها فى أى نوع إنما هم الطفيليون، وما يغذى هذه الفئة الدنيئة إلا أرفع فئة، وأشرفها فى ذلك النوع، وكيف لا يتراكم العدد الأوفر من الطفيلين على نفس طال سلمها، فطال المدى بين أحط درجة وأعلى درجة فيها؟.. وتلك هى النفس التى أحبت ذاتها فوق كل حب، فبدت فيها مصاعد ومنازل لكل الأشياء، واتسعت لكل جزر ومد..» (٢).

يؤكد نيتشه فى النص السابق على فكرة «نظام المراتب»، والصراع القائم بين فئة الطفيليين والإنسان الأعلى، وما يترتب على هذا الصراع من ضرورة ظهور الإنسان الأعلى .

ويذكر نيتشه فى مؤلفه «إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد» عن الروح الحرة، التى يقدمها كنموذج تقريبي للإنسان الأعلى كما سيأتى بيانه، يذكر عنها أنها تزدري أن تهب ذاتها لعبادة القطيع كما يفعل الآخرون : «فلقد اعتادت الروح الحرة أن تأتى إلى العالم بهدوء، وترحل عنه بنفس الهدوء، مهما كانت المتاهات التى قد تجول فى أنحائها، ومهما كانت الصخور التى تصطدم بها أحياناً فى مجرى النهر العذب، وحينما تصل إلى مصدر النور تسير فى طريقها بخفة ونشاط، وغالباً دونما ضجيج تاركة ضوء الشمس ليتغلغل فى أعماقها» (٣).

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٧٠ .

(٢) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» ص ٢٣٩ .

(3) Nietzsche, F.: "Human All-too-Human, A Book for Free Spirits", Trans. by Marion Faber, Lehmann, Stephen, The University of Nebraska Press, U. S. A., 1984, P. 174 .

فالإنسان الأعلى عند نيتشه يبارك ولا يلعن، ويعزف عن قطع الكثرة، والأعداد الوفيرة^(١)، التي ينق فيها كل إنسان بنعم أولاً، والإنسان الأعلى لا يستبعد أياً من الاحتمالات، لأن باب الإمكان دائماً مفتوح، وهو يتمتع بالصحة والثراء والوفرة، ولا يريد شيئاً لذاته، إنه العجلة التي تدور حول ذاتها، أو هو «الطفل اللاعب»^(٢)، كما أنه لا يعرف التردد أو المهادنة لأن «النسور تندفع مباشرة إلى الهدف» ، ويتوفر لديه أعظم قدر من الدوافع، وأعظم قوة يمكنه احتمالها .

أما من ناحية الأخلاق فيقول في كتابه : «إرادة القوة» «الإستغراق في الأخلاق يضع الروح في مرتبة أدنى، ويجعل المرء مفتقراً إلى غريزة الإمتياز، وإلى الشعور بحرية الطوائع المبدعة. والأمر سواء إذا قام بعبادة الأخلاق الجارية أو إستخدم مثاله لنقدها، فهو ينتمى إلى فئة القطيع حتى وإن كان ممثلاً لأعلى مطلب لهذه الفئة بمعنى أن يكون راعيها»^(٣).

ويضيف قائلاً : «... ما من شيء يقف في طريق ظهور المبدعين والعظماء وتطورهم أكثر مما يطلق عليه اليوم في أوروبا اسم الأخلاق كما لو لم يكن هناك أية أخلاق أخرى، ولا يمكن أن يوجد سوى هذه الأخلاق - «أخلاق القطيع» السابق ذكرها التي تقاوم بكل قواها لتحقيق السعادة الكونية على الأرض، والأمان، وغياب الخطر، والراحة، والحياة السهلة، .. وهي تعظ غالباً بمذهبين : «مذهب الحقوق المتساوية» ، «ومذهب التعاطف مع المعاناه وكل من يعاني» ، وترى ضرورة القضاء على المعاناه .. وكل ما يعرض فكر القطيع ضروري للسمو بالإنسان النموذجي»^(٤).

ويقول في موضع آخر : «... ولكن في غياب العظمة الروحانية يكون الإستقلال غير مسموح به، فهو يسبب الأضرار حتى وإن كان يريد فعل الخير أو ممارسة العدالة، أما الأرواح الصغيرة فيجب عليها الطاعة، لأنها لا تستطيع أن تكون عظيمة»^(٥).

يشير نيتشه هنا إلى علاقة الأخلاق التقليدية بإنسان القطيع، كيف أن التحرر من قيود هذه الأخلاق يمثل الخطوة الأولى والضرورية في سبيل تحقيق فكرة الإنسان الأعلى الذي يدع بذاته وقيمه معايير الأخلاقية .

(1) Der Herde der "Viel zu Vielen" .

(2) Putz, Peter : "Nietzsche", PP. 40-41 .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 469 .

(4) Ibid., P. 501 .

(5) Ibid., P. 514 .

ومن الوسائل الأساسية للحفاظ على المسافات يقول : « .. ينبغي أن يتخلص النوع الأعلى من الإنسان من الآخرين من خلال التضحيات التي يبذلها من أجل حالة وجوده .. وجهه الأساسي : أوجد المسافة ولكن لا تخلق أضداداً، اقض على الأشكال المتوسطة - وقلل من تأثيرها : تلك هي الوسائل الأساسية للحفاظ على المسافات »^(١). ويقول عن نظام تخطيط المتوسطين : « .. البصيرة التي تفتقر إليها الأرواح الحرة، والنظام الذي يجعل الطبيعة القوية أكثر قوة وقدرة على المسئوليات العظام، وعلى تخطيط المتوسطين يتمثل في : الشك، سماحة النفس، الخبرة والتجربة والإستقلال »^(٢)، ويصرح في موضع آخر من المؤلف نفسه بأن « نفس الشروط التي تعجل أو تثبط على تطور حيوان القطيع تحت أيضاً على تطور الحيوان القائد »^(٣) وعلى ذلك يرى نيتشه إمكانية ظهور مستقبلين للإنسانية .. يقول : « ثمة مستقبلان للإنسانية : ١ - نمو مطرد للمتوسطين، ٢ - تمييز واع وذاتي، أو المذهب الذي يخلق الهاوية، والذي يحافظ على أعلى وأدنى نوع »^(٤)، ويرى أن : « .. المتوسطين يهلكون عندما تتزايد كثرة العناصر وتوتر المتضادات، والشروط الأولية للعظمة الإنسانية »^(٥)، ويؤكد رأيه هذا بقوله : « ... الأغلبية العظمى من الناس لاحق لهم في الوجود، فهم بمثابة «محنة» بالنسبة للإنسان الأعلى »^(٦).

ويؤكد أن النوع المتوفر من الإنسان هو « الإنسان متعدد الأنواع »، وهو يمثل أكبر قدر من الفوضى ظهرت على سطح الأرض، ولكنها بالتأكيد ليست الفوضى التي وجدت قبل خلق العالم، كما يؤكد أن الإنسان الأدنى، والأغلبية العظمى من الناس مجرد « افتتاحيات »، وتجارب يظهر الإنسان الكلي من خلال تمازج ألعانها مع بعضها البعض، كما يعد الإنسان الكلي هذا علامة دالة على مدى تقدم الإنسانية^(٧).

أما عن الإنسان القزم فيقول : « ... ينبغي أن نعتبر الإنسان القزم هو الهدف الوحيد لوقت طويل، لأن الأساس العام ينبغي أن يوجد أولاً حتى تستطيع الأنواع القوية من الإنسان الاعتماد عليه »^(٨)، فنيتشه يمجّد القوة ويعلى من شأنها، ويعلم أن

(1) Ibid., P. 475 .

(2) Ibid., P. 480 .

(3) Ibid., P. 501 .

(4) Ibid., P. 500 .

(5) Ibid., P. 470 .

(6) Ibid., P. 467 .

(7) Ibid., p. 471 .

(8) Ibid., p. 475 .

الإنسان يجب أن يخضع نفسه للإنسان الأعلى، أى أن يكون وسيلة للإنسان الأعلى «أريد أن تولد مخلوقات تعلو على كل النوع الإنسانى، وأن نضحى بالجار وحب الذات من أجل هذه الغاية، ويجب ألا يتحرك الإنسان من خلال حب القريب^(١)، وإنما حب البعيد^(٢) أو إنسان المستقبل، وأن يضحى بنفسه من أجله، وأن يكون جسراً ووسيلة للإنسان الأعلى^(٣) .

يمكثنا أن نذهب إلى أن الإنسان الأخير الذى يعرض صورته نيتشه ببصيرة نافذة إنما هو صورة حياتنا الحديثة، فالإنسان الأخير إنما هو نحن جميعاً، كما يمثل من يؤمنون بالآله نهار الأحد، ويفتقرون إلى اللهو الجماعى، وإلى أوقات منتظمة كى لا يتلعبهم الضجر الخفيف فى حياة لم تعد تبغى شيئاً بل تبغى فى الأساس «اللاشيء»، ولقد حل الزمن الذى سبق أن تصوره نيتشه، والذى بعث فيه ظلاله رعباً شديداً، «وأأسفى ! إن الزمن يقترب، ذلك الذى لن يرمى فيه الإنسان سهم رغبته من بعد خلف حدود الإنسان، ولن يستطيع وتر قوسه أن يهتز من بعد»^(٤) .

وعلى ذلك فالافتتاحية التى يبدأ بها القسم الأول من زرادشت تقوم على صورة «يانوس» التى يرى فيها زرادشت الإنسان، ويدور البحث فى هذه الافتتاحية حول الإنسان المجاوز وآخر إنسان وهما ليسا شخصين متناقضين تماماً، يعيشان الواحد إلى جانب الآخر؛ لأن الإنسان الأعلى ليس بعد واقعاً، بل هو أمل، وموقع هذا الأمل هو واقع آخر إنسان، ولقد آن فى ساعة الإنسان الأخير التاريخية أن يخلق الإنسان الأعلى، وأن يمضى المرء إلى لقياء كما الأمل الأخير، ولكن نيتشه يخفى هذه العلاقة، ويقلب ترتيب الأمور .

فالعقيدة التى تتناول الإنسان الأعلى والإنسان الأخير عند نيتشه تحمل طابع الافتتاحية، وهى ليست سوى مقدمة لمحاولة فلسفية تعيد التفكير فى طبيعة الإنسان إنطلاقاً من الحقائق الأساسية المتمثلة فى إرادة القوة وموت الآلهة وعودة الشبيه الأبدية، وليس الإنسان الأعلى مجرد صورة وجودية، وليس الإنسان الأخير كذلك بدوره، فالميزة الوجودية تعنى التمهييد وحسب، وهى العلامة الأولى على الدرب الذى يسير

(1) die Nachstenliebe.

(2) die Fernstenliebe .

(3) Copleston. F.: Nietzsche, philosopher of culture, p. 81 .

(٤) أوجن فنك، «فلسفة نيتشه»، ص ٧١ .

عليه فكر نيتشه في زارداشت^(١). هذا، ويتناقض الإنسان الأعلى مع الإنسان الأخير^(٢)، بالقدر الذي يريد به هذا الأخير أن يتشابه مع الآخرين، وأن يشعر بالسعادة بمجرد أن يكون سعيداً، يقول الانسان الأخير : «لقد اخترعنا السعادة» ذلك هو إنسان - القطيع في الحياة المعاصرة، وزراداشت نيتشه يشعر نحوه بالازدراء، لأنه يمثل ذلك النوع الذي لا تتغير طبيعته، ويكون دائماً ما هو عليه، ويمكننا القول بأن نيتشه يزدري في الإنسان الأخير ما هو عليه، ويحب فيه ما يمكن أن يصير منه^(٣).

أما عن موقف نيتشه من المساواة فهو يعلن مراراً وتكراراً أن «لكل طريقه وليس هنالك جادة للجميع»^(٤)، ويرى أن «المساواة» «علامة على الأعين الضعيفة»^(٥)، ويقول موضعاً في زراداشت تحت عنوان «العناكب» : «لا أريد أن أحسب من هؤلاء المنادين بالمساواة؛ لأن العدالة علمتني : «أن لا مساواة بين الناس، وأنه من الواجب ألا يتساووا، وليس لي أن أقول بغير هذا المبدأ، وإلا فإن محبتي للإنسان تصبح إدعاء .. على الناس أن يسيروا على آلاف الطرق، وآلاف المعابر مسارعين نحو آتى الزمان، فتنشأ بينهم الحروب، وتوسع شقة التفاوت بينهم على مر السنين، وذلك ما ألهمني إياه حبي العميم .. يجب أن يقيم الناس في أعماق سرائرهم مثلاً علياً، ويجاهدون في سبيلها، فيسير الصالح والطالح والغنى والفقر، والرفيع والوضيع إلى التصادم بجميع ما في الأرض من نظم. لأن على الحياة أن تتفوق أبداً على ذاتها .. ولا غنى لها عن الدرجات والدركات ليعارض المنخفضون المرتفعين ... لنكن نحن أيضاً أعداء فيما بيننا أيها الصحاب، وليحشد كل منا قواه ليحارب الآخرين»^(٦).

من ذلك يتضح ما يجده نيتشه في «العناكب» كمثل على روح الثأر : ثأر الذين لم تحالفهم الأقدار من كل عظمة ونجاح في الحياة، هم المبشرون بالمساواة الذين ينزع الفجر لديهم إلى الثأر من جميع أشكال الحياة القوية التي تركز بالطبع على اللامساواة، وبذا يشن نيتشه هجوماً على التيارات الحديثة كالثورة الفرنسية، وروسو، والاشتراكية، والديمقراطية، وعلى المسيحية ومفهومها في مساواة البشر أمام الاله،

(١) نفس المرجع، ص ٧٢ .

(2) der Letzte Mensch.

(3) Howey, R.L. : "Heidegger & Jaspers On Nietzsche, p. 132 .

(٤) فريدريش نيتشه : «هكذا تكلم زراداشت»، ص ٢٢٤ .

(5) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", p. 201 .

(٦) نيتشه : «هكذا تكلم زراداشت» ص ١٢٨ .

ويعارض بشكل حاسم الموروث الغربى، كما يثور على مفهوم العدالة التتليدى،
نمقدار ما تكون الحياة عاجزة ضعيفة، تلح على المساواة بين الجميع، وتحاول
التهبوط بالعظماء، وهى ترى فى العظمة جريمة تنال من المساواة وبودها أن تثار من
جميع الأقوياء ومن سبل النجاح فى الحياة، فإرادة المساواة تساوى إرادة القوة لدى
المقصرين والعاجزين .

يحاول نيتشه بذلك نزع الأقتعة، لأن ما يفرض نفسه على أنه عدالة لا يعدو كونه
إرادة قوة متنكرة خفية، تفرط فى إستغلال الفضيلة وشرف الأخلاق كى تفرض
نفسها، «فالثأر» يكمن فى مفهوم الجمهور للعدالة، هذا العنكبوت الذى ينسج
شباكه كيما يخلق فيها الحياة الارستقراطية والنوع النبيل^(١).

هذا، ولا توجد مطلقات أو لا مشروطات عند نيتشه، «فكل لا مشروط يعبر عن
المرض، أنهم وعاظ المساواة الذين كافحوا بنجاح كى يتأوا بالانسان بعيداً عن الابداع
فيما وراء ذاته». كما أنه من الأمور الأساسية عند نيتشه أن يدرك الناس إختلافاتهم،
وأن يحافظوا عليها : «لا أريد أن أكون مشوشاً مرتبكاً مختلطاً مع وعاظ المساواة -
لأن العدالة عندى تقول : «الناس ليسوا على قدم المساواة، ولا ينبغي أن يكونوا
كذلك، - المساواة تؤدى إلى التوسط»، فنتيشه فى مجال حديثه عن الإنسان
والميتافيزيقا ينحو منحى هيرقليطس، حيث يرى أن إبداع الانسان فيما وراء ذاته يتم
من خلال فكرة النضال والمعارضة وحسب، وتعبير ميتافيزيقى «لا توجد نهايات»،
فالانسان يجب أن يبدع فيما وراء ذاته، وذلك هو المعبر إلى الانسان الأعلى، إلى
قوس قزح، وذلك بعد إجتنابه عواصف مريرة^(٢).

(ج) الانسان الأعلى ليس هو الإنسان التطوري بمفهوم داروين :

أعلن نيتشه فى «إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد» «أن نظرية بقاء الأصلح الدارونية
ليست هى وجهة النظر الوحيدة التى توضح تقدم مواضع القوة فى الانسان أو فى
السلالة^(٣).

ولكن هل أخذ نيتشه فكرة الإنسان الأعلى عن نظرية التحول الدارونية، وهل
ترتكز ميتافيزيقاه على فرض مستمد من العلوم الطبيعية؟ كلا - فهو يقتصر على

(١) أريجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٧٥ .

(2) Howey. R.L. : "Heidegger & Jaspers, p. 111 .

(3) Nietzsche, F.: "Human, All - too - Human," p. 139 .

إستعادة أفكار شاذة ليصوغ بها مشكلته، والإنسان كائن يجاوز ذاته؛ لأن الطبيعة الكلية للحياة؛ أى إرادة القوة تستبين فيه، ولأن حدس إرادة القوة يتطلب فى نفس الوقت حدس موت الإله، والعكس صحيح^(١).

يبدو لنا أنه من العسير أن نفترض أن نيتشه يتصور نوعاً جديداً بصورة حرفية عندما تحدث عن الإنسان الأعلى، ولقد انتقد نيتشه داروين، ووصفه فى مؤلفه «فيما وراء الخير والشر» مع جون ستيورات ميل، وهربرت سبنسر بأنهم «المحترمون، ولكنهم المتوسطون من الإنجليز» ولقد تأثر نيتشه بنظرية داروين، ولكن على الرغم من ذلك التأثير، وعلى الرغم من إستخدامه لبعض مصطلحات التطور، فإنه يعتبر أن فكرة داروين عن النزاع من أجل البقاء فكرة قاصرة على نحو ما، ويرى نفسه خصماً للدارونية Anti - Darwinism ، لأنه يحل «النزاع من أجل القوة» محل النزاع من أجل الوجود» ويرى أن المفهوم الأخير مفهوم فقير مزيف إذا ما قارناه بمفهوم إرادة القوة، ويصطدم نيتشه بالتطوريين الذين يجعلون الإنسان آخر صورة من صور التطور، على حين يرى إمكانية تطور الإنسان إلى الأعلى، ومعنى ذلك أن نيتشه يرى مستقبل الإنسان الأعلى معبراً عن ظهور نوع بيولوجى جديد، ومع ذلك فلم يكن ذلك هو ما يقصده تماماً، لأنه كثيراً ما يصور الإنسان الأعلى فى صورة إنسان إرتفع رسماً إلى منزلة فيسولوجية وذهنية عظيمة^(٢).

يبدو لنا أن نيتشه قد اعتقد أن نموذج الإنسان الأعلى لا يمكن تحقيقه تلقائياً، ولا من خلال مجرى الحوادث الطبيعى، وفكرته فى هذا الصدد ليست دارونية بحال من الأحوال، وهو يعتقد أن «غير الصالح» هو الذى يبقى وينتشر، وأن عدداً أكبر من المتشابهين تماماً سوف يستحث الفرد المستثنى على الظهور، والعلو على الحياة^(٣)، وإن كنا لا ننكر تأثر نيتشه بفلسفة داروين، واكتسابه منها أكثر مما اعترف به، إلا أن فكرة الإنسان الأعلى لا ينبغى أن تفهم إلا فى حدود المبدأ العام الذى يستعيز عن الأخلاقية بالسعى إلى النهوض بالحياة .

إذا كان القائلون بالتفسير التطورى لفكرة الإنسان الأعلى عند نيتشه قد وجدوا نصوصاً تعينهم على رأيهم كقوله : «إن كل كائن قد خلق من قبل شيئاً يعلو

(١) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص ٧٦ .

(2) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", PP. 80-81.

(3) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 200 .

عليه»، «.. إنكم قد سلكتم الطريق من الدودة إلى الإنسان» فلنذكر أن نيتشه يقول بعد ذلك مباشرة «ولكن لا زال فيكم من الدودة الكثير، لقد كنتم في وقت ما قروداً، ولا زال الإنسان إلى اليوم قرداً أكثر من القرد»، فما يرمى إليه نيتشه من فكرة الإنسان الأعلى يختلف عن مجرد التقدم التطوري لأن التطور لا يقول إن الإنسان لا يزال إلى اليوم قرداً أكثر من القرد، أو أن فيه من الدودة الكثير .

ما يعنيه نيتشه بكلمة القرد أو الحيوانية عامة هو نزوعها إلى الثبات، لأنه يحمل على خضوع الحياة الحيوانية لإيقاع ثابت الذي يعنى أن الإنسان لم يتقدم عن مستوى الجمود الحيواني كثيراً. من ذلك تنتهى إلى أن فكرة الإنسان الأعلى ما هي إلا دعوة إلى التقدم الحيوي المطرد، وهي استبدال تجدد الحياة بتجانس الأخلاقية^(١) ذلك أنه بدأ مباشرة بطابع التعالي والعلو فوق الإنسان، وعبر عن ذلك بالفاظ بيولوجية: «لقد خلقت جميع الكائنات حتى الآن شيئاً يتجاوزها، فهل تريدون أن تكونوا جزءاً لهذا المد العظيم؟»^(٢) .

(د) الإنسان الأعلى لا يتقيد بالحدود الأخلاقية الموروثة للخير والشر :

يقول نيتشه على لسان زرادشت: «.. إنكم تنظرون إلى ما فوقكم عندما تتشوقون إلى الإعتلاء، أما أنا فقد علوت حتى أصبحت أطلع إلى ما تحت قدمي، فهل فيكم من يمكنه أن يضحك وهو واقف على الذرى؟ .. من يحوم فوق أعالي الجبال يستهزئ بجميع مآسى الحياة. ويستهزئ بمسارحها بل بالحياه نفسها»^(٣) .

لقد اخترع الإنسان لوحات جديدة من القيم، وتقبلها لفترة من الزمن على أنها أبدية ولا مشروطة^(٤)، أما الإنسان الأعلى فهو الذى يجد المثل الأخلاقى الأعلى عند نيتشه، فليس هو إنساناً طيباً، يخضع للقيم الأخلاقية المعترف بها، ويحاول تحقيق الخير وتجنب الشر، بل هو إنسان يسعى إلى مزيد من الحيوية فى كل شيء، كما أنه يعلو على الخير والشر جميعاً^(٥)، ويقضى ذلك من الإنسان ألا يظل متعلقاً بشخص ما، لأن كل شخص سجن، وألا يستمر متعلقاً بوطن معين، ولا بأى نوع من الشفقة

(١) فؤاد زكريا، سلسلة نوايخ الفكر الغربى، «نيتشه»، دار المعارف، ١٩٥٦، ص ٩٩ .

(٢) نيتشه ، «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول - «القراءة والكتابة»، ص ٦٢ .

(٣) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، القراءة والكتابة - الجزء الأول ص ٦٤ .

(4) Nietzsche, F. "Joyful Wisdom", P. 160 .

(٥) فؤاد زكريا، «نيتشه»، ص ٩٩ .

يحدد القيم، ويوجه إرادته العنصر عن طريق تقليد مبدأ الطبائع السامية هو الإنسان الأعلى^(١).. وعليه أن نعتبر أن مستقبل لعب دوراً هاماً بالنسبة إلى كل تقويماتنا، وعليه ألا نبحث عن توينين أنفعلنا فيما ورائنا، ذلك أن الإنسان الأعلى يحيا فوق الحكام، متحرراً من كل القيود، وتمثل أدوائه في هؤلاء الحكام^(٢).

يحدد نيتشه في نفس المؤلف مستويات القوة : «أد تكون قادراً على الحياة مع التقويمات المقبلية. وأن توبنها بصورة أبدية» . ، كما يذكر نيتشه في «الحكمة المرحلة» نوعاً طريفاً من الفقر الإرادي قائلاً : «.. إنه الآن فقير لا لأن كل شيء قد انتزع منه، وإنما لأنه ألقى بكل شيء ... ما الذي يهمه، لقد اعتاد أن يجد أشياء جديدة، إنهم فقراء الذين يسيئون فهم فقره الإرادي» ، وهو يقصد هنا الإنسان الأعلى خالق القيم^(٣)، فالتاريخ عند نيتشه ينطق دائماً بحقائق جديدة^(٤). ويتضح موقف الإنسان الأعلى من فكره «ما وراء الخير والشر» من خلال مفهوم نيتشه عن الكمال الجديد، ذلك أن «ما لا يمتاسي مع المنطق، والجمال، والخير والحق لدينا، قد يكون كاملاً بمعنى أعلى من مثالنا» ، وهو عندما يتحدث عن «علمنا الجديد» يرى أنه «ينبغي لنا أن ندرك إلى أي حد يمكن أن نبدع عالم قيمنا، ومن ثم نستطيع تصور المعنى في التاريخ»^(٥)، كما أن الفيلسوف - كمرب عظيم - يجب أن تكون تعاليمه فيما وراء الخير والشر^(٦).

وتوضح «فكرة الضد» عند نيتشه موقف الإنسان الأعلى هذا فيقول : «الضد سيء، ولكنه مع ذلك أفضل .. أن يدافع الإنسان عن نفسه من خلال شك لا إرادي ضد الحب، أن يتعلم الصمت» .. أن يخلق لنفسه أركاناً وروبا وأنواعاً من الوحدة لم تكتشف بعد من أجل لحظات من الراحة، ومن الدموع، ومن العزاء السامي، ومن أجل أن يسير كل في طريقه الخاص» .

النقطة الأساسية : أنه قد تتوفر لدى العظيم فضائل عظيمة، ويحدث أيضاً أن تتوفر لديه أضداد هذه الفضائل : من خلال وجود هذه الأضداد، والمشاعر التي تثيرها ينمو

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 519 .

(2) Ibid., P. 479 .

(3) Nietzsche, F.: "Joyful wisdom", p. 193 .

(4) Nietzsche, F.: "The will to Power". p. 511

(5) Ibid., p. 523 .

(6) Ibid., p. 512 .

باطراد الانسان العظيم^(١) : ومن حديثه عن الفضائل وأضدادها يذكر القدرة على الطاعة والأمر معاً قائلاً : «أن تكون قادراً على أن تأمر، وأيضاً أن تعتر بقدرتك على الطاعة.. أن تقف في الصف، ومع ذلك تستطيع في أى وقت أن تقود، أن تفضل الخطر على الراحة، ما الذى يتعلمه المرء في مدرسة صارمة النظام؟ الطاعة والأمر معاً»^(٢).

من ذلك نلاحظ المسئولية العظمى التى تقع على عاتق الانسان الأعلى.. على هذا الطريق يقع مستقبل الانسان الأعلى. تحمل أعظم المسئوليات، وعدم الانهيار في مواجهتها^(٣). وهو ما يؤكد على ضرورة «إستبدال الأخلاق بإرادة الهدف، ومن ثم إرادة الوسائل التى تحقق هذا الهدف»^(٤). كما يؤكد على أن الخروج من نطاق الأخلاق هو السبيل إلى تحقيق أعظم قوة للإنسان النوع، وذلك لأن الأخلاق قد وجهت أساساً نحو الغاية المضادة، نحو تجريد أو تخطيط هذا التطور العجيب أينما اتجه، .. الاتجاه المعادى للحياة يميز الأخلاق (التقليدية) بمقدار ما تهدف الأخلاق إلى إخضاع الحياة بأنواعها^(٥).

وعن الأنواع المسيطرة يذكر نيتشه «الراعى»، و «السيد»، فالراعى كمفهوم يناقض «السيد»، الأول وسيلة للحفاظ على القطيع، والأخير هو الهدف الذى وجد من أجله القطيع»^(٦).

ولقد تحدث نيتشه في مواضع متعددة عن نسبية القيم والأخلاق، مؤكداً أن كل شعب قد إعتنق لوحة مختلفة من القيم، وأنه قد وجد ألف غاية وهدف، وليس للإنسانية من هدف واحد أو أخلاق عامة. «حتى هذه اللحظة لم يوجد سوى ألف غاية، لأنه لم يوجد سوى ألف شعب، ونحن نفتقر إلى الرباط بين آلاف الرقاب، نفتقر إلى الهدف الواحد، فالإنسانية لم تنزل بلا هدف»، ونيتشه يتخلص من هذه الشغرة الأخلاقية عن طريق «فكرة الانسان الأعلى» الذى يمثل هدف الإنسانية الوحيد^(٧).

(1) Ibid., pp. 507 - 508 .

(2) Ibid., p. 483 .

(3) Ibid., p. 511 .

(4) Ibid., p. 470 .

(5) Ibid., p. 471 .

(6) Ibid., p. 476 .

(7) Danto, A.C.: "Nietzsche As PhilosopherS, p. 196

وعندما يدعو النوع الإنسانى إلى «ما وراء الخير والشر»، يفعل ذلك لا لكى يرفض كل تقويم، وإنما كى يستبدله بتقويم جديد، ويضع التمييز «النبيل - الردى» بدلاً من التمييز الأخلاقى «الخير - الشر»، ويشير بذلك إلى اليونان الذين نجد لديهم مفهومين متناقضين ليس هما الخير والشر بل النبيل والوضيع، أو بمعنى آخر يتساوى الخير عند اليونانى بالإرستقراطى والجميل والسعيد والمحبوب من الآلهة، فالإنسان النبيل الأرستقراطى يعارض طبقة العبيد والسوقة، كما أن دلالات القيم الأخلاقية تنطبق أولاً على الناس ثم على الفعل، ويعتبر النبيل واضعاً للقيم، ويعرف أنه هو الذى يمنح الأشياء امتيازها، وأنه مبدع القيم، ومن ثم فإن الطبقة الأرستقراطية هى التى تخلق القيم، وتضع أخلاقها الخاصة التى هى حقيقة أخلاق النموذج أو المثال. هذا، ويعبر الشر عن أفعال السوقة والعبيد، أما الخير فيعبر عن أخلاق الطبقة من النبلاء والاستقراطيين، ويعد القوى خيراً، ذلك أن معنى الخير والشر فى أخلاق السادة يتساوى مع معنى النبيل والوضيع، وأخلاق العبيد من ناحية أخرى تعارض أخلاق السادة، وفيها يكون القوى معبراً عن الشر، وطبقة المضطهدين تمثل الخير، ونجد بدلاً من قيم النبيل والقوة والجمال والتعاطف والطيبة، واليد المعينة، والقلب الرحيم، والصبر، والكد تلك هى فضائل العبيد والقطيع، وهى تمثل مفهوم الخير فى أخلاق العبيد.

أما عن الأخلاق المسيحية فهى أخرى أخلاق العبيد والقطيع، ونيتشه ينادى بالرجوع إلى أخلاق السادة، وذلك هو معنى نداءته للإنسانية بالتقدم إلى «ما وراء الخير والشر»، فليحتفظ القطيع بأخلاقهم، وعلى القوى والإنسان الأعلى أن يسارع بالتخلص من أغلال أخلاق العبيد، وأن يضع التقويم الصحيح المتمثل فى أخلاق السادة حيث يصبح الخير = الأرستقراطى = النبيل = الحق = القوى، ولن يسمح الإنسان الأعلى لنفسه بأن يخدعه القطيع، وإنما سيؤكد دوماً أخلاقه الخاصة - الأخلاق الأرستقراطية⁽¹⁾. ويستخدم إنسان القطيع - كرها للفتنة المستثناة - وسائل مختلفة كى تصبح أخلاقه مطلقة، وكى تصبح الأخلاق الوحيدة التى يجب على الجميع تأييدها، أما النبيل، فهو على العكس من ذلك، يشعر فى البداية بالقوة وفيضانها ووفرتها، ويشعر بالمعنى والثراء الذى يسر بالعطاء والمنح، فالنبيل يساعد التعييس والمنبوذ لا عن شفقة، وإنما عن وفرة القوة التى يتمتع بها، ولأنه إذا ما أعطى

(1) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", PP. 92-93 .

ومنح، تحرر من وفرة ثرائه وغناه، ويتحول العطاء^(١) بذلك إلى جزء من طبيعته «الفضيلة التي تهت هي أسمى فضيلة». يذكر نيتشه أن أعظم فضيلتين يتمتع بهما الإنسان الأعلى هما «الأمانة والنبيل»، ويضعنا مصطلح «النبيل» أمام تمييز دقيق هو بمثابة المفتاح لفكرة «تحول القيم وإنقلابها» عند نيتشه. فالإنسان الأعلى يمكنه أن يكره عدوه، ولكنه لا يحتقره، بل يفتخر به ويعتز به ولكن حتى في الشعور بالإزدراء لا ينقطع عنه الأمل في التغلب على ذاته ومجاورتها^(٢).

ولا يتم هذا التغلب على الذات ومجاورتها في عالم آخر، بل على هذه الأرض^(٣) يقول نيتشه: «أتوسل إليكم أيها الأخوة، أن تحتفظوا للأرض بإخلاصكم، فلا تصدقوا من يمنونكم بآمال تتعالى فوقها»^(٤)..

«والحق أن الأرض ستصبح يوماً مستشفى للإعلاء، فإن في نشرها أريجاً جديداً هو أريج الإخلاص والأمل الجديد»^(٥).

ويشير هذا التعلق بالأرض في «زرادشت» إلى الروح الصوفية الخلاقة التي نلمسها بوضوح في هذا المؤلف، إلا أن تصوف زرادشت ليس من ذلك النوع الزاهد الذي ينكر الحياة ويعزف عنها، بل هو تصوف يظل على تعلقه بالأرض، ويمجد هذه الحياة، وهذا العالم، ويتغنى بالطبيعة التلقائية، بعيداً عن الأوهام الثقيلة الخاصة بالخير والشر، كما تتضح النزعة اللاعقلية عند نيتشه عندما يمجد الحياة الأرضية، ويضفي المعنى الإنساني على هذا العالم، وتعبّر عنها دعوته إلى أن يكون الإنسان فيما وراء الخير والشر فتسود حياته القوى الحيوية التلقائية لا العقل المجرد^(٦).

(هـ) الإنسان الأعلى ليس شفوفاً :

يرى نيتشه أن الشفقة تعوق قانون التطور الذي هو «قانون الانتخاب»، وأنها تحافظ على ما نضج مستعداً للموت، وتحارب لصالح المحرومين من الإمتيازات في الحياة والمحتقرين، وهي تبقى على حياة من يفضل لهم الموت، على سبيل المثال : المرضى الذين لا يرجى لهم شفاء، ونيتشه يصدم بذلك الوجدان المسيحي .

(1) Ibid., P. 94 .

(2) Howey, R. L.: "Heidegger & Jaspers .", P. 132 .

(3) Pütz, P. "Nietzsche", P. 40 .

(٤) نيتشه «هكذا تكلم زرادشت»، ص ٣٣ - الجزء الأول .

(٥) نفس المرجع، ص ١٠٤، الجزء الأول - الفضيلة الواهبة .

(٦) فؤاد زكريا، «نيتشه»، ص ٤٦ .

وعلى الرغم من إزاداء نيتشه للشفقة، ودعوته إلى القسوة في مقابلها، نجده لا يفترض أن الإنسان الأعلى إنسان متوحشا مجرد من الإحساس أو المشاعر والعواطف، ألم يعلن زرادشت أنه في الشفقة تكمن أعظم المخاطر، ومع ذلك فلم يكن زرادشت عديم الشعور، عاجزاً عن إدراك معاناه العالم، ولكنه بالأحرى، يرتفع فوق الآلام وسما عنها^(١).

ويرى نيتشه أنه حتى للإله جحيمة، إنه محبته للإنسان، وأن الإله قد مات شفقة منه على الإنسان، «فالمبدعون قساة القلوب» من أجل الخلق، ومن أجل إنسان المستقبل، وكما أن زرادشت يرتفع فوق شفقه فكذلك يفعل كل إنسان أعلى، وكل نموذج نبيل للإنسان يجب أن يرتفع فوق الشعور بالشفقة متصفاً في ذلك كله بحالة من الهدوء والسكون Heiterkeit والصلابة Harte، وهو هدوء مرح معتبط مسرور .

هذا، ومن أسباب إزاداء نيتشه للإنسان الأخير توفر الشعور بالشفقة لديه، وهو يرى أن الشفقة لا جدوى منها، وأنها تغرق الإنسانية في ضعفها، كما أنها مدمرة حيث تزيد من المعاناه التي يشعر بها الإنسان، وتدمر كرامة من هو موضوعها؛ أما الأثره التي تتسم بها النفس النبيلة فهي أمر طبيعي، وهي العدالة ذاتها، والنبلاء وحدهم يتصفون تماماً بالقسوة، وهو هنا لا يعنى بالأثرة تلك الأنانية الحقيقية الوضيعة، كما لا يعنى بالقسوة - القسوة الوحشية، فالنبيل إذا ما أعطى يبرز كالشمس لوفرة عطائه، وفيض غناه، وهو لا يعطى عن شفقة لأنها أنانية متخفية، وغبطة زائفة مثيرة للإشمئزاز من معاناة الآخرين، كما أنها ضعف ومشاركة في أمراض الآخرين، وهو إنما يعطى عن قوة^(٢).

ويبدو أن نيتشه لا يعنى بالصلابة القسوة والسادية، وأن رفضه للشفقة ناجم عن أنها تعارض في رأيه الطاقة الحيوية الضخمة «لأنها تعارض الإنفعالات القوية التي ترفع من^(٣) طاقة الشعور بالحياة، وفعلها هو الإكتئاب، كما أن الإنسان يفقد قواه عندما يشعر بالشفقة، وفي الشفقة إنكار للحياة^(٤)»، وكأن نيتشه قد جعل الإنسان الأعلى «فيما وراء الشفقة»، وقد فاز بالهدوء والسكينة المرحه، فيحيا كآلهه أبيقور .

(1) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", PP. 87-88 .

(2) Howe, R. L.: "Heidegger and Jaspers ...", P. 112 .

(3) Ibid., PP. 86-87 .

(4) Ibid., P. 88 .

ربما كان غياب عاطفة الشفقة عن الإنسان العادى أمراً معبراً عن النقص، ولكنه لدى الإنسان الأعلى يعبر عن إرتفاع النفس وعلوها، فالصلابة والسكون من صفاته، كما يتسم أيضاً بالمرح الغزير، ووفرة الحياة، «فمنذ أن جاءت الإنسانية إلى الوجود لم يتمتع الإنسان بذاته إلا قليلاً، وذلك وحده خطيئتنا الأصلية، فالمرح والبهجة وروح الرقص والصحة .. تلك هي سمات الإنسان الأعلى»^(١).

نتهى من ذلك إلى أن نيتشه يرى فى القسوة أعظم وسيلة تؤدي إلى تقوية الإنسان وتربيته على القيام بالخطير من الأعمال، والأقدام على أشد المخاطر، وهو إذا أعان البائسين لا يعينهم شفقة بهم، وإنما لتصريف ما عنده من قوى فياضة زاحرة ولكى تؤدي إرادة القوة دورها، فيشعر بقوته، وفيض حيويته، ويعلو على ذاته بل ويتجاوزها.

«.. يجب عليك القسوة فمن هذا الطريق وحده يرتفع الإنسان إلى أعلى حيث يقابله البرق ويحطمه، فلترتفع إلى البرق إرتفاعاً كافياً»^(٢).

(و) الإنسان الأعلى لا يستهزئ بالجسد والا يزدريه :

يذهب نيتشه إلى وجود نوعين من الأعداء : الأعداء الإيجابيين، والأعداء السلبيين مزدري الجسد، ووعاظ الموت والمساواة أو ذباب السوق، أما الأعداء الإيجابيون فعلى الرغم من بعدهم عن فكرة الإنتصار على الذات والتغلب عليها، فإنهم لم يزلوا على الطريق سائرين إلى الإنسان الأعلى^(٣).

وعن المستهزئين بالجسد يقول فى «زرادشت» : «إنكم لتخدمون الذات الكامنة فيكم حتى فى جنونكم، وفى احتقاركم، وأنا أقول لكم أيها المستهزئون بالجسد إن ذاتكم نفسها تريد أن تموت، وقد تحولت عن الحياة لأنها عجزت عن القيام بما كانت تطمح إليه، .. إن ذاتكم أصبحت تنوق إلى الزوال، وهذا ما يدفع بكم إلى الإستهزاء بالأجساد إذ قد امتنع عليكم أن تخلقوا من هو أفضل منكم.. إن هذا العجز قد ولد فيكم النعمة على الحياة والأرض .. إننى لا أسير على طريقكم أيها المستهزئون بالأجساد لأننى لا أرى فيكم المعبر الذى يؤدي إلى مطلع الإنسان الأعلى»^(٤)، فإذا راء الجسد ناجم عن العجز ونعمة الحياة والأرض، وفى ذلك كله

(1) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", PP. 98-90 .

(٢) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» : صفحة ٢٦٩ .

(3) Howey, R. L.: "Heidegger and Jaspers On Nietzsche", P. 110 .

(٤) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، ص ٥٩٠ .

يفتقر إلى المعبر المؤدى إلى الإنسان الأعلى، ذلك أن النسل، وإزراء الجسد، والإنتصار على الأرض والمحسوس لا تعبر جميعاً إلا عن خيانات للأرض .. إن أوفر كم حكمة لا يعدو كونه شيئاً متبايناً هجيناً، نصفه بنات، ونصفه الآخر شبح^(١) وتجعل خيانة الأرض من الإنسان نهياً للتمزق بسبب التناقض بين المحسوس والروحي، وبين الجسد والنفس، ويتم قلب المثالية عن طريق فكرة الإنسان الأعلى، وهذا الانقلاب لا يعنى سوى الثام الصدع الذى يقسم الإنسان ويجعله عدو نفسه، وهو يعبر عن الوفاق الذى يغيب فيه ذلك التضاد بين الجسد والنفس، استحل فكم يا أخوتي أن تظلوا مخلصين للأرض، ولا تصدقوا من يحدثونكم عن آمال تتجاوز الأرض .. فالفكر والحرية يعودان إلى الأرض من جراء تحول الوجود الذى يصبو إلى الإنسان الأعلى، ويعرفان ذاتهما كجزء من الأرض، ويصبحان شيئاً واحداً معها .

هذا، ويعنى الجسد عند نيتشه الواقع الأراضى لوجودنا، وهو الواقع الوحيد فى الوقت نفسه، فلسنا أعضاء فى مملكة أشباح، بل نحن ملك للأرض تماماً، وبقلب المثالية يصبح ممكناً فى نظر نيتشه اعتبار الإنسانية والوجود شيئاً واحداً بوجه عام، والعثور فى الطبيعة الإنسانية على مفتاح أسرار كل ما يحيا، وكل ما هو موجود. وهو لا يعنى بالأرض الكتلة المادية القائمة، ولا مجموع الأشياء المحدودة جميعها، بل يعنى أن الموجود الفرد تابع من الأرض ومنبثق منها، وتظل هى المركز الأساسى لكل موجود محدود، وهى حاضرة فى كل مكان، ولكنها ليست شديدة القرب أو البعد كما هى الحال بالنسبة للأشياء، وهى ما كان حاضراً دوماً دون أن يكون موضوعاً .

أما عن العالم فهو ليس موجوداً مجرد وجرد، بل هو ما يعمل على ميلاد كل شئ، والحضن الذى يحتضن كل الموجودات، وهو حركة الولادة التى يصدر عنها تعدد الموجودات المفردة المحدودة التى تأخذ فيها هيئتها الخارجية وشكلها ومدتها. فالأرض عند نيتشه قوة خلاقة، وإنطلاقاً من الإنسان الخلاق يمكن الكشف عن طبيعة الأرض الخلاقة، ومن ثم عن المبدأ الكونى الذى يسود الأشياء جميعها^(٢) .

(ز) الإنسان الأعلى لا يحيا حياة الهدوء والمسألة :

من أهم الصفات التى ألح نيتشه على ذكرها فى مواضع متعددة من مؤلفه هى

(١) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص ٨٠ .

(٢) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص ٨١ .

صفة «المخاطرة» يقول : «ما الإنسان إلا جبل منصوب بين الحيوان والإنسان الأعلى فهو الجبل المشدود فترق الهاوية: (١)، كما ظهر الإنسان الأعلى في مستهل زرادشت في صورة البهلوان لأنه اتخذ من المخاطرة مهنة له .

«... إن في العبور للجهة المقابلة مخاطرة، وفي البقاء وسط الطريق خطراً، وفي الإلتفات إلى الوراء، وفي كل تردد، وفي كل توقف خطراً في خطر، إن حياة الإنسان محفوفة بالأخطار» (٢)، وهي فوق ذلك لا معنى لها، فإن مهرجاً يمكنه أن يقضى عليها (٣).

والأرواح الحرة عند نيتشه تخاطر هي الأخرى بحياتها «لأن كل خطر عظيم يتحدى حب استطلاعنا عن درجة قوانا وشجاعتنا» (٤)، ويقول في «الحكمة المرحية» «نحن المتجولون بلا ملل فوق المرتفعات التي تبدو لنا سهولاً ومراتع أمان» (٥).

الإنسان الأعلى - إذن - هو الغاية من الإنسانية، ولابد للقيم الجديدة من أن تعمل على إيجاد هذا النوع الأعلى، وأول ما يمهّد لذلك أن يكون الإنسان حراً محطماً لكل القيود، وتصبح مهمته الأولى خلق القيم، فتسود غرائز البطولة وحب الظفر سائر الغرائز الأخرى، ويصبح أبغض الأشياء إلى قلبه السلام والهدوء وروية المسألة، وتصبح الحرب عنده أقدس الأشياء (٦).

ويمكن القول بأن الحرب بمفهومها الخاص عنده ، كما سيأتي بيانه ، تصبح أقدس الأشياء ، لذلك كان قدره أن يحيا حياة الخطر ، وإن لم يجده في طريقه فليخلقه خلقاً .

«كي يتجنّى من الوجود أسمى ما فيه، عش في خطر». لأن الخطر المحدث هو الذي يجعل الانسان حراً (٧) وقادراً على تجاوز ذاته والعلو عليها .

(١) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول، ص ٣٥ .

(٢) نفس المرجع، ص ٤١ .

(3) Nietzsche, F., "The Will to Power", P. 499 .

(4) Nietzsche, F., "Joyful Wisdom", P. 98 .

(5) "Der Mensch ist ein Seil, Geknüpft Zwischen Tier undÜbermensch-ein Seil Über Einem Abgrunde".

(٦) عبد الرحمن بدوي: «نيتشه»، ص ٢٦٤ - ٢٦٦ .

(٧) المرجع السابق، ص ٢٦٦ .

ثالثاً - مفاهيم الإنسان الأعلى : نماذج تقريبية

لفكرة الإنسان الأعلى

(أ) فكرة الإنسان الأعلى لم تتحقق بعد :

كتب نيتشه في مؤلفه الفجر : « ما زال هناك ألوناً عديدة من الفجر لم تشرق بعده »^(١)، وكتب في الحكمة المرحية : « نحن براكين تغلى ولما تنفجر بعده »^(٢)، وعن السؤال : « ما الذى تحبه فى الآخرين ؟ يجيب : آمالى »^(٣) وهو يعبر بذلك كله عن فكرة الإنسان الأعلى أو أمله الذى لم يتحقق بعد، وما يؤكد هذا المعنى ما كتبه فى «إرادة القوة» حيث يقول : « أكتب إلى نوع من الإنسانية لم يوجد بعد : إلى «سادة الأرض»^(٤)، فالإنسان المتفوق لم يظهر على الأرض حتى الآن، «لقد حدثت بأعظم إنسان وبأحقق الإنسان عن كذب وهماء عاريان، فظهر لعيانى متشابهين، بل رأيت أعظمهما أشد توغلاً فى المعائب البشرية من الآخرين»^(٥). ويزيد فكرته إيضاحاً عندما يقول : « .. ما أنتم إلا جسور يعبر عليها من هو خير منكم، ما أنتم إلا مدارج يرقاها المتجه إلى الإعتلاء فوق ذاته، وعليكم أن تلبسوا له ظهوركم، قد يولد منكم من يصبح وارثاً لى، ولكن هذا اليوم لا يزال بعيداً فى مجال الزمان .. إننى أنتظر سواكم هنا على جبالى العالیه، جبالى أرفع منكم وأقوى، فهم رجال المرح الأصحاء من رأسهم «إلى أخصص أقدامهم، ولا بد أن يأتى إلى هؤلاء الأسود الضاحكون»^(٦).

وفى موضع آخر من زرادشت يرمز إلى الإنسان الأعلى بفكرة الأوطان التى لم تطأها قدم بعد فيقول : « لا تعلقوا قلوبكم إلا على أوطان أبنائكم، وليكن هذا الحب حكيم النبيل الجديد، تلك هى الأوطان التى لم تطأها قدم بعد وراء البحار السحيقة، وأنا آمركم بنشر شعاعكم للتفتيح عن مراسيها»^(٧). ويعلل بحثه عن هذا الوطن

(1) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 110 .

(2) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", P. 46 .

(3) Ibid., P. 209 .

(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 503 .

(٥) نيتشه «هكذا تكلم زرادشت» ص ١١٩ .

(٦) نفس المرجع، ص ٣١٠ - الجزء الرابع «السلام» .

(٧) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث، الوصايا انه - حكمة الوصايا الجديدة،

ص ٢٣٣ .

الجديد بموقفه من الإنسان الحديث قائلاً: «.. لقد اندفعت بعواطفى نحو رجال هذه الأيام، ولكننى ما نبئت أن تبست فيهم قوماً غرباء عنى لا يستحقون إلا سخريتى وهكذا أصبحت مُريداً يتشوق إلى مسقط رأسه وأوطانه، ولا وطن لى بعد الآن إلا وطن أبنائى فى الأرض المجهولة وسط البحار السحيقة، ولذلك وجب على أن أندفع بشراعى (وسط البحار) على صفحات المياه لأقتش عن هذا الوطن»^(١).

هذا، ويطلق أحياناً على هذا الوطن المجهول اسم الهند ويجعل مهمته البحث عنها. «إلى أين تذهب .. أنعب ذلك اليم، إلى أين يجذبنا ذلك الشوق القهار، ذلك الشوق الذى يجذبنا أكثر من أى متعة أخرى؟ .. لماذا نسير فى هذا الاتجاه الذى أفلت فيه شمس الإنسانية بأسرها، أيقال عنا يوماً إننا أيضاً نتجه إلى الغرب أملاً فى العثور على الهند؟ .. ولكن أليس ذلك هو قدرنا : أن نتحطم على الأبدية؟»^(٢)

ويدور أن هذا الشوق الملح القهار الذى يتحدث عنه الفيلسوف ليس سوى الشوق إلى الإنسان الأعلى فى الوطن الجديد الذى يرمز إليه بالهند، وهو الإنسان الوحيد القادر على تحمل العود الأبدى أو على تحمل الحياه فى اللحظة الأبدية كما سيأتى بيانه .

يطلق نيتشه على الحقبة التى نعيشها الآن اسم حقبة المأساة، أما حقبة الملهاة فهى حقبة الإنسان الأعلى الذى لم يظهر بعد : «عندما تفتح الأبواب لكل إنسان فى جميع الأزمنة فيتحقق الشعور بالتححرر ربما يتحد حينئذ الضحك مع الحكمة، وتظهر «الحكمة المرحية» ، كما تظهر فى نفس الوقت «ملهاة الوجود» التى لم تتحقق بعد، فما زالت تسيطر حقبة المأساة - حقبة الأخلاق والأديان»^(٣).

ويعلن نيتشه فى «الحكمة المرحية» أن الهدف النهائى للعلم هو خلق أعظم إمكانية للمرح فى الإنسان، وأقل إمكانية ألم؟ .. ولكن من يريد أن يجرب الفرح الإلهى يجب أن يكون مستعداً للموت حزناً^(٤) فنيشه يربط بين فكرة الإنسان الأعلى وحقبة الملهاة، ذلك أن من أهم سمات هذا الأخير المرح والجور، وهذا ما لم يحققه لنا الأخلاق الموروثة التى سادت حقبة المأساة .

(١) نفس المرجع، ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(2) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 229 .

(3) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", P. 32 .

(4) Ibid., P. 48 .

وفى موضع آخر يتحدث عن : الانسان الأعلى فى صورة الصديق والآتى البعيد، يقول : «أوصيكم بالصديق الذى يحمل عالماً فى نفسه، فهو الصديق المبدع الذى يسعه أن يقدم لكم هذا العالم فيعرض عليكم ما مر به من عبر الحياة.. ليكون المستقبل والمقاصد البعيدة، ما تصبو إليه فى يومك، فتحب فى صديقك الإنسان المتفوق، وتضعه نصب عينيك كفاية لوجودك».. ويقول «دع الصداقة إذا كنت عبداً، وإذا كنت عاتباً فلا تطمح إلى إكتساب الأصدقاء»^(١). على أنه ينادى بأن زمان الأبناء قد اقترب «هذا هو الشفق يلوح على صبيحتى، وقد طال نهارى، فاشرقى بأنوارك أيتها الظهيرة العظمى»^(٢)، وإذا ما كان بين الأعلى والأدنى إساءة فهم، بمعنى الإنسان الأعلى والأدنى، فإن الإنسان الفرد يمكنه تحت ظروف بعينها تبرير الحقبة بأكملها، ويكون هذا الإنسان أكثر امتلاء وغنى وعظمة بالقياس إلى الآخرين^(٣)، ويلج نيتشه دائماً على ضرورة إمتلاك العلل والشروط التى أدت إلى تفوق الإنسان اليونانى، وإنسان عصر النهضة^(٤) وذلك حتى يمكننا تحقيق فكرته عن الإنسان الأعلى .

(ب) فكرة الإنسان الأعلي والمزدرون العظماء :

«... أحب من عظم احتقارهم لأنهم عظماء، أحب المتعبدین يدفعهم الشوق إلى المروق كالسهم إلى الضفة الثانية»^(٥).. لقد مرت الآن بكائن يحب ذاته وهو يحتقرها، فهو فى نظرى متناه فى عشقه واحتقاره، لأننى ما عثرت قط بمثله كائناً يحتقر ذاته إلى هذا الحد، إن فى مثل هذا الإحتقار تعالياً وسمواً، ولعل هذا الإنسان هو الإنسان الراقى الذى أرسل بصرخة الإستنجا، إننى أحب رجال الإحتقار العظيم، لأنه على الإنسان أن يتجاوز ذاته ويتفوق عليها»^(٦)، ويقول عن الفلاسفة الجدد فى «إرادة القوة» : «نسيت أن أقول إن أولئك الفلاسفة مبهجون، وإنهم يحبون الجلوس فى الهاوية التى تظلمها سماء شديدة الصفاء، وهم يحتاجون إلى وسائل تختلف عن وسائل الآخرين لتحمل الحياة؛ لأنهم يعانون بصور متعددة (بصفة خاصة) من عمق

(١) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» - الجزء الأول «الصديق»، ص ٨٢ .

(٢) نفس المرجع العربى : «نشيد الثمل»، ص ٣٠١ .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 518 .

(4) Ibid., P. 471 .

(٥) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول، ص ٣٥ .

(٦) نفس المرجع العربى، ص ٢٩٦ .

إحتقارهم للإنسان أكثر من حبهم له، فأكثر حيوانات الأرض معاناه اخترع لنفسه الضحك^(١).

أما عن «الرجال المتفوقين» أو «رجال القرف الكبير» كما ورد ذكرهم في الجزء الرابع من زرادشت فهم الرجال الذين لا يطيقون من بعد العيش في زحمة صغار النفوس من الرجال المزعجين، والذين لا يصادفون أيًا من أنواع الرضى في الوجود الحديث، البعيد عن الإله، لذا يبحثون عن زرادشت، وينادونه، ويشكون تعاستهم، فالجزء الرابع من زرادشت يتناول بصفة أساسية التجربة الحيوية «للرجال المتفوقين» الذين يمثلون «بقية الإله»، ويعنى بهم نيتشه المثاليين الذين إنهارت سماؤهم المثالية، ويحسون الآن بفراغ كبير مخيف، وهم «جميع أرباب الرغبة الكبيرة، والإزدراء الكبير، أى العدميين»^(٢).

أما عن الصلة بين الإزدراء والتغلب على الذات وتجاوزها فيقول : «إن إحتقارى يسائر رغباتى فى نموها، فكلما إزدادت إرتفاعاً، زاد إحتقارى للمرتفعين، فلا أدرى ما هم فى الذرى يقصدون، ولكم أخجلنى سلوكى متعثراً على المرتقى، ولكم هزأت بتهديد أنفاسى، إننى أكره المنتهضين للطيران، فما أتعب الوقوف على الذرى العالية»^(٣).

يشير هذا النص إلى العلاقة الجدلية بين الإزدراء والعلو، وهى علاقة لا تقف عند حد أو نهاية، ولا غاية لها سوى تحقيق مزيد من الإنتصار والتغلب على الذات، بل وتجاوزها إلى حالة أخرى لا تقنع بالحالة الأولى بل تتخطاها وتعلو عليها، هذا كما يشير باسبز إلى اعتقاد نيتشه بأن الإنسانية الأصلية تمثل جدلاً بين إزدراء الإنسان، وإستطلاع ما يصبح عليه الإنسان وما يكونه، كما أن جدل الإنتصار على الذات يفصل بين قطبى إحترام الذات وإحتقارها، فعند نيتشه من يحتقر النوع الإنسانى وحده يمكن أن يحب الإنسانية، ويصبح من ثم - إنساناً أصيلاً^(٤).

ويلاحظ على رجل الدين أن يجعل من الألوهية، وما هو وراء الإنسانية موضع حبه، وذلك بسبب استيائه من الإنسان، بدلاً من أن يساعد فى خلق الظروف المواتية

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 517 .

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٩٩ .

(٣) نيتشه : «كلما تكلم زرادشت»، ص ٦٦ .

(4) Howey, R. L.: "Heidegger & Jaspers On Nietzsche", P. 114 .

المؤدية بالإنسان إلى الانتصار على ذاته^(١)، على أنه في النهاية يجب التغلب على هذا الإشمئزاز وذلك الإزدراء إنه الشوق إلى «الإنسان الأصيل» الذي أدى بنيتشه إلى هذا الإزدراء، وغنى عن البيان أن رؤية نيتشه للإنسان الأصيل ليست مستحيلة، وإنما ممكنة ما دام جدل الانتصار على الذات ممكناً^(٢).

(ج) فكرة الإنسان الأعلى والأرواح الحرة :

يمكننا القول بأن مفهوم الأرواح الحرة الذي ورد في مؤلف نيتشه «إنساني، إنساني إلى أقصى حد»، يعد مثلاً تقريبياً لفكرة الإنسان الأعلى، هذا، ويستهل نيتشه حديثه عن الأرواح الحرة بقوله : «.. إن الطريق لم يزل طويلاً حتى يمكننا الوصول إلى الصحة التي نحتاج إلى المرض كوسيلة للمعرفة، وحتى يمكننا أن نحقق الحرية الناضجة للروح التي تحكم ذاتها، والتي تفسح المجال لطرق كثيرة متعارضة في التفكير، ما زال الطريق طويلاً نحو تلك الرحابة الداخلية، وذلك الفيض والوفرة.. نحو الشفاء الواضح الذي يعيد ويحيى القوى من جديد، والإفراط هو أوضح دليل على الصحة العظيمة، فهو الذي يعطي الروح الحرة الإمتياز الخطير في أن تحيا مجرية، وهو الذي يمنحها فرصة المغامرة : إمتياز السادة أصحاب الأرواح الحرة! وفي أثناء ذلك تمر الروح الحرة بسنوات طويلة من النقا، سنوات متعددة الألوان، تحولاتها مؤلمة، يحكمها إرادة صعبة عنيقة، تجرؤ غالباً على أن تتزين وتخفي نفسها تحت الأقنعة .. هناك منطقة وسطى في الطريق لا يكاد يذكرها من تختم عليه هذا المصير بدون أن يتأثر بها يميزها ضوء رقيق خافت، وسعادة مشرقة، وشعور بسعادة تشبه سعادة الطيور .. وتعال يشبه تعالى الطيور، وعجبهم في مثل هذه الحالة تصبح الروح الحرة أكثر دفئاً وتحرراً سواء من الحب أم من الكراهية، فيحيا الإنسان بدون نعم أو لا، حراً في أن يكون قريباً أو بعيداً، حراً في أن يطير مرة أخرى، ويصبح على طرفي نقيض مع من يرهقون أنفسهم بأشياء لا صلة لهم بها، حقاً .. إن الروح الحرة تهتم الآن بأشياء (وما أكثرها) لم تعد ترهتها أو تسبب لها العناء » فالروح الحرة تعلو عن سواها من النفوس الإنسانية، وهي بهذا العلو تحقق أعظم معنى من معاني الحرية، إنها الحرية التي تخلصت من الأرواح الثقيلة ومن روح الثقل، ولم تعد تأبه إلا لمعنى العلو^(٣).

(1) Ibid., P. 115 .

(2) Ibid., P. 115 .

(3) Nietzsche, F.: "Human All-too-Human", P. 7 .

وعن أهمية فترة النقاة بالنسبة للروح الحرة يقول : تقترب الروح الحرة مرة أخرى من الحياة ببطء وإرتياب أكثر، وتشعر بالدفع أكثر فأكثر، وتعمق مشاعر الصحة أكثر، وتهب النسائم الرقيقة من حولها، وتشعر كما لو كانت عينها قد تفتحتا لترياً ما هو قريب، وتعربها الدهشة، وتقبع بلا حراك، ترى أين كانت من ذى قبل هذه الأشياء القريبة وتلك الأشد قرباً، كيف تحولت في ناظرها وتنظر إلى الوراء ممتنة لرحلاتها وأسفارها، شاكرة القسوة والاعترا ب الذاتى الذى عانت منه نظرتها البعيدة، ورفرة الطيور على المرتفعات الباردة فلهم أحسنت صنعاً حينما^(١) أثرت ألا تستقر فى بيتها مع كل الوقت مثل متكاسل مدلل بليد، أنها تقف الآن قريبة من نفسها، لا شك فى ذلك، ولكنها الآن، والآن فقط ترى نفسها وتشاهدها، وما يدهشها هو ما تجده وما تعثر عليه ! . ترى من مثلها يفهم سعادة الشتاء التى تلقى بها الشمس على الحوائط والجدران إن الأرواح الحرة أكثر الأرواح عرفاناً فى العالم، وأكثرها إعتدالاً أيضاً، هؤلاء الناقهون يرجعون إلى منتصف الطريق حيث يعثرون على الحياة من جديد ..^(٢) . فمن أهم سمات فترة النقاة عند الروح الحرة هى سمة التحول التى تطرأ على نظرتها للأشياء مما يتيح لها القدرة على الإقتراب من ذاتها، فالعشور على معنى جديد للحياة .

وعن ظهور الروح الحرة يقول نيتشه : « .. إن الحدث الحاسم بالنسبة للنفس الحرة التى تحقق لها الكمال يمثل إنفصلاً عظيماً^(٣) ، ولم تكن قبل هذا الانفصال سوى روح مقيدة، مكبلة دوماً بالزاوية التى تقبع فيها .. ويحدث هذا الانفصال العظيم فجأة، مثل هذه الزلازل، وفى الحال ينال هذه النفوس الصغيرة الدمار والتمزيق، وهى ذاتها تكاد لا تعلم ما الذى حدث، فهناك دافع يتحكم فيها ويسودها مثله مثل الأمر الناهى . وتنبه الإرادة والرغبة كى تذهب بعيداً إلى أى مكان ... وتومض رغبة عنيفة وخطرة فى حب الاستطلاع لعالم لم يكتشف بعد، وتخفق بكل المعانى «الموت أفضل من الحياة هنا، وتلك «الهنا» ، وذلك «الوطن» هو كل ما بذل نحوه الحب حتى الآن ... مثل هذه الأمور المؤلمة تشكل جزءاً من تاريخ الانفصال العظيم^(٤) . فالروح الحرة تنفصل فجأة عن أكبال النفس المقيدة. كما ينسلخ النهار عن ظلمة الليل سعيّاً نحو العالم الجديد والإنسان الأعلى .

(1) Ibid., P. 8 .

(2) Ibid., P. 9 .

(3) Loslösung .

(4) Ibid., p. 10 .

وَيَصِفُ نَيْتَشْه صَاحِبَ الرُّوحِ الحرة بعد أن يَهْدِي كِتَابَهُ «إِنْسَانِي»، إِنْسَانِي إِلَى أَقْصَى حَدِّهِ إِلَيْهِ قَائِلًا: «لَقَدْ اخْتَرَعْتُ فِكْرَةَ «الْأَرْوَاحِ الحرة» وَهُمْ أَوْلَئِكَ الَّذِينَ أَهْدَى إِلَيْهِمْ هَذَا الْكِتَابَ الْحَزِينُ الْجَرِيءُ.. إِنْنِي أَحْتَاجُ إِلَى صَحْبَتِهِمْ فِي غَمْرَةِ مَا أَعَانِيهِ مِنْ مَرَضٍ وَعِزْلَةٍ وَغَرَبَةٍ.. أَحْتَاجُ إِلَيْهِمْ كَرَفَاءٍ شَجْعَانٍ. هَلْ يُمْكِنُ أَنْ تَوْجِدَ مِثْلَ هَذِهِ الْأَرْوَاحِ الحرة فِي يَوْمَا مَا، فَيَكُونُ لِأَرْوَاحِ شَجْعَانٍ نَابِضِينَ بِالحياة وَسَطِ أَبْنَاءِ الْغَدِ وَمَا بَعْدَ الْغَدِ، رَفَقَاءَ حَقِيقِيِّونَ وَلَيْسُوا مَجْرَدَ أَشْبَاحٍ أَوْ ظُلَالٍ.. إِنْنِي أَرَاهُمْ مَقْبِلِينَ ببطءٍ، وَقَدْ أَتَعْجَلُ مَجِيئَهُمْ عِنْدَمَا أَصَفُ الظُّرُوفَ الْحْتِمِيَّةَ الَّتِي تُمْكِنُهُمْ مِنَ الظُّهُورِ أَوْ الطَّرِيقِ الَّذِي أَرَاهُمْ قَادِمِينَ عَلَيْهِ»^(١).

أَمَّا عَنْ تَسْأَلَاتِ الرُّوحِ الحرة فَهِيَ تَتَسَاءَلُ دَائِمًا عَنْ إِمْكَانِيَّةِ إِنْقِلَابِ الْقِيَمِ جَمِيعِهَا، فَرِيْمَا يَكُونُ الْخَيْرُ شَرًّا... وَرِيْمَا كَانَ كُلُّ شَيْءٍ خَطَأً، وَإِذَا مَا ضَلَلْنَاهُ، أَفْلَسْنَا لِهَذَا السَّبَبِ بَعِيْنَهُ مُضْلِلِينَ؟ ... هَذِهِ الْأَفْكَارُ تَقُودُ الرُّوحَ الحرة وَتَضْلِلُهَا^(٢)، أَكْثَرَ فَأَكْثَرَ.. وَتَحِيْطُ بِهَا الْوَحْدَةَ وَتَهْدِدُهَا، وَتَخْنُقُهَا، وَتَقْبِضُ عَلَى حَنَائِيَا قَلْبِهَا.. وَلَكِنْ مِنْ يَعْرِفُ مَا هِيَ الْوَحْدَةُ؟^(٣)، فَالرُّوحُ الحرة يُمْكِنُهَا أَنْ تَتَسَاءَلَ بِصَوْتٍ عَالٍ، وَأَنْ تَسْمَعَ صَوْتًا مَجِيْبًا: «عَلَيْكَ أَنْ تَصْبِيْحَ سَيِّدَةَ نَفْسِكَ، وَأَيْضًا السَّيِّدَةَ عَلَى فَضَائِلِكَ، فِيمَا قَبْلَ، كَانَتْ فَضَائِلُكَ هِيَ السَّيِّدَةُ الْأَمْرَ النَّاهِي عَلَيْكَ، وَلَكِنْهَا يَجِبُ أَلَّا تَكُونَ أَكْثَرَ مِنْ مَجْرَدِ أَدَوَاتٍ وَوَسَائِلٍ مِنْ بَيْنِ وَسَائِلِكَ الْآخَرَى، عَلَيْكَ أَنْ تَسِيْطِرَ عَلَى فِكْرَتِكَ عَنْ «الْمَعِ أَوْ الضَّدِّ».. وَأَنْ تَتَعَلَّمَ الْجَسَارَةَ الْفِكْرِيَّةَ الَّتِي تَخْرُصُ كُلَّ «مَعَ أَوْضَدٍ» عَلَى أَنْ تَدْفَعَهَا، وَأَنْ تَتَعَلَّمَ إِدْرَاكَ ذَلِكَ الظُّلْمِ الضَّرُورِيِّ الْمَوْجُودِ فِي كُلِّ نَعَمٍ أَوْ لَا، وَأَنْ تَدْرِكَ أَنَّ كُلَّ ظُلْمٍ لَا يَنْفَصِلُ عَنِ الْحَيَاةِ^(٤)... عَلَيْكَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ أَنْ تَنْظُرَ بِوَضُوحٍ حَيْثُمَا يَكُونُ الظُّلْمُ وَالْجَوْرُ عَظِيْمًا، وَحَيْثُمَا تَتَطَوَّرُ الْحَيَاةُ بِبطءٍ وَضَعْفٍ.. وَمِنْ ثَمَّ لَا يُمْكِنُهَا أَنْ تَصْبِيْحَ هِيَ ذَاتُهَا غَرَضٌ وَمَقْيَاسُ الْأَشْيَاءِ، وَمِنْ أَجْلِ الْحِفَافِ عَلَى ذَاتِهَا، تَسْأَلُ سِرًّا وَدَوْمًا عَمَّا هُوَ أَسْمَى وَأَعْظَمُ وَأَوْفَرُ.. «هَذَا، وَيَلَاْحِظُ أَنَّ مَفْهُومَ الْأَرْوَاحِ الحرة مَفْهُومٌ نَسْبِيٌّ»، إِذْ يَطْلُقُ عَلَى الْإِنْسَانِ مَسْمًى الرُّوحَ الحرة عِنْدَمَا يَفْكَرُ بِطَرِيقَةٍ تَخْتَلِفُ عَمَّا هُوَ مُتَوَقِّعٌ، مُعْتَمِدًا فِي ذَلِكَ عَلَى مَنْبَعِهِ، وَالبَيْئَةِ الْمُحِيْطَةِ، وَطَبَقَتِهِ وَمَكَانَتِهِ، وَعَلَى وَجْهَاتِ النَّظَرِ الْمُعَاصِرَةِ النَّاسِئَةِ، أَنَّهُ الْإِسْتِثْنَاءُ، وَالْأَرْوَاحُ الْمُقَيَّدَةُ هِيَ الْقَاعِدَةُ، وَتَوَجَّهُ هَذِهِ الْآخِرَةِ اللَّوْمُ لِأَصْحَابِ الرُّوحِ الحرة لِأَنَّ مَبَادِئَهُمُ الحرة.. رِيْمَا تَقُودُ

(1) Ibid., p. 5 .

(2) Führen und Verführen .

(3) Ibid., p. 7 .

(4) Ibid., PP. 9-10 .

الإنسان إلى الشك .. فهي لا تسلم بالأخلاق وقيودها .. وتكون على صواب بينما يجانب الأرواح المقيدة كل صواب، سواء وصلت الفئة الأولى إلى الحقيقة من خلال «اللاأخلاقية»، أو تمسكت الفئة الثانية باللاحقيقة الموجودة في الأخلاق، «فأراء صاحب الروح الحرة تكون دوماً صائبة، وذلك لأنه يخلص نفسه من التراث، وهو يمتلك عادة روح البحث عن الحقيقة، كما يبحث عن الأسباب بينما يبحث الآخرون عن الإيمان» (١).

من ذلك يتبين لنا أن أهم ما تتسم به الأرواح الحرة هو التحرر من التراث، ونبشها يلح على ضرورة هذا التحرر لأنه الطريق القويم - في رأيه - في البحث عن الحقيقة وسلسلة الأسباب . أما عن مشكلة التدرج الهرمي فهي تنشأ بدخول الروح الحرة في مرحلة الظهيرة، يقول : «نحن أصحاب الأرواح الحرة في مرحلة الظهيرة من حياتنا، ترى، هل ندرك ما هي الاستعدادات والمنعطفات والمحاولات والاعراض ووسائل التخفي التي نحتاج إليها قبل أن تظهر المشكلة أمامنا؟ .. علينا أولاً أن نفهم كل أحوال البؤس والسعادة المتناقضة التي تشعر بها أجسادنا. وأرواحنا كمغامرات، ونطوف بحراً بهذا العالم الداخلي . الذي يسمى بالإنسان، ونطوف حول الأرض فنكشف عن كل أسمى وأعلى، وكل ما يعلو الآخرين وينعت بالصفة الإنسانية، علينا أن نتغلغل في كل مكان بدون خوف أو وجل، ألا نحتقر شيئاً، وألا نخسر شيئاً، وأن نتذوق كل شيء، ونظهره من كل ما نجده من شوائب .. حتى يمكننا أخيراً أن نقول : نحن أصحاب الأرواح الحرة، وهنا تظهر مشكلة جديدة : سلم جديد على درجاته جلسنا وتسلقنا .. فهناك الأعلى والأعمق والأدنى منا، نظام طويل ضخم، تدرج، هذا التدرج هو مشكلتنا» (٢).

ويتعلق بمشكلة التدرج الهرمي هذه كيفية الوصول إلى أحد مستويات التربية العليا عند «الروح الحرة» فيقول : «يمكن الوصول إلى أحد مستويات التربية العليا عندما يجتاز الإنسان الخرافات والمفاهيم والخاوف الدينية، .. فيصبح في مستوى التحرر، وعليه أن يبذل جهداً مكثفاً للتغلب على الميتافيزيقا، وبعدئذ تصبح القهقري أمراً ضرورياً إذ عليه أن يفهم التبرير التاريخي والنفسي للأفكار الميتافيزيقية وعليه أن يدرك كيف انبثقت العظمة الإنسانية والتقدم الإنساني منها .. من هم أكثر استنارة

(1) Ibid., PP. 139-140 .

(2) Ibid., PP. 10-11 .

يمكنهم أن يحرروا أنفسهم من الميتافيزيقا، وأن ينظروا إليها وهم يشعرون بالسمو والعلو عليها. (١)

وإذا ما تحدث نيتشه عن التقدم الروحي، فإنه يهتم بالحديث عن التحرر من المفاهيم الخاطئة إهتماماً كبيراً، يقول : «يقوم التقدم الروحي على هؤلاء الأفراد الأكثر تحراً» (٢)، إنهم يجربون دائماً أشياء جديدة، وأشياء كثيرة مختلفة، أما الروح المقيدة فمقياسها للأشياء يقوم على أنه يوجد دائماً أربعة أشياء صحيحة :

- ١ - كل الأشياء الدائمة صحيحة .
- ٢ - كل ما لا يتقل علينا صحيح .
- ٣ - كل ما يفيدنا صحيح .
- ٤ - كل ما نضحى من أجله صحيح. (٣)

وبديهى أن نيتشه يرفض هذا المقياس فى صورة «الروح الحرة» التى يجمل صفاتها فى مؤلفه «إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد» بقوله : «تكن فى الروح الحرة بطولية خالصة فى طريقته فى الحياة والتفكير، فهى تزدري أن تهبط ذاتها لعبادة القطيع كما يفعل غيرها، ولقد اعتادت على أن تأتى إلى العالم وترحل عنه بهدوء مهما كانت المتاهات التى قد تجول فى أنحائها، ومهما كانت الصخور التى تصطدم بها أحياناً فى مجرى نهريها العذب، وحينما تصل إلى مصدر النور، تسير فى طريقها بخفة ونشاط، وغالباً ما تصل إليه بدون ضجة أو ضجيج تاركة أشعة الشمس لتتغلغل فى أعماقها. (٤)

(د) الإنسان الأعلى وفكرة العظيم والنبيل :

قدم لنا نيتشه نماذج تقريبية للإنسان الأعلى مثل الأرواح الحرة، وأيضاً نموذج العظيم والنبيل، وهو يعنى بهما الإنسان الأكثر ارتفاعاً وسموا حتى وإن لم يكن نوعاً بيولوجياً جديداً بالمعنى الداروينى (٥)، وعن ماهية النبيل يقول نيتشه : «.. تحمل الفقر وأيضاً إرادة المرض، تجنب الشفقة، والشك فى كل المادحين لأن كل من يمدح

(1) Ibid., PP. 27-28 .

(2) Ibid., P. 138 .

(3) Ibid., P. 142 .

(4) Ibid., P. 172 .

(5) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", P. 83 .

يعتقد أنه يفهم موضوع ثنائه .. الوحدة ليست على أنها مختارة، وإنما معطاء، شعور المرء بواجبه نحو أكفائه، أما تجاه الآخرين، فيكون فعله صورة من فكره .. أن يترك المرء السعادة من أجل الغالبية العظمى ..، أن يبحث بالغريزة عن المسئوليات العظام، وأن يعرف كيف يصنع الأعداء في كل مكان .. إن النبيل يناقض الأغلبية العظمى باستمرار ليس بالكلمات وإنما بالأفعال^(١). هذا، وعن التساؤل «من هو الإنسان العظيم؟» يجيب نيتشه قائلاً :

أولاً : تكون لدى الإنسان العظيم القدرة على بسط إرادته على نطاق واسع في حياته ، وبإمكانه أن يزدري ويرفض كل ما يراه تافهاً، ضيق الأفق بما في ذلك أقدس الأمور في العالم .

ثانياً : العظيم يتسم بالبرودة والصلابة، ويكون أقل تردداً، ولا يخاف من إعلان رأيه..، وإذا لم يستطيع القيادة فإنه يسير وحده .

ثالثاً : وهو يريد دائماً في صلته بالناس أن يصنع منهم شيئاً ويعرف أنه يتعذر عليه أن يدخل في علاقة أيا كانت مع الآخرين . لأنه لا معنى لأن يصبح مألوفاً معروفاً .. وعندما لا يتحدث لنفسه يرتدى قناعاً، وهو بالأحرى يكذب أكثر من قوله الحقيقة، ويحتاج ذلك منه إلى قدر أكبر من الإرادة .. ثمة تفرد كامن في شخصه يجعل من المتعذر توجيه اللوم إليه أو مدحه ..^(٢)

وتتميز الشخصية النبيلة عن الشخصية العامة في أنها لا تتبنى عادات ووجهات نظر تلك الأخيرة..^(٣) ، «وكلمة عظم إحترام العصر أو الأمة للفرد، تمكن الفرد من السيادة، وعظم عدد الأفعال العظيمة المستمرة قدماً .. وفي النهاية يتألق الاخلاص والخير والشر فوق كل العصور وكل الأمم كما هي الحال عند الاغريق الذين لمع نجمهم متلاحماً على الرغم مما لحق بهم من فناء^(٤) . وإذا ما اتصفت النفس النبيلة بصفة العظمة تشعر بالسعادة ولا تحاول تجنب هذا الشعور بالراحة، كما تشعر بالراحة عندما تعبر عن هذه العظمة^(٥) ، وتمتاز العظمة بأنها تمتد صاحبها بمتعة فائقة من

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 496-498 .

(2) Ibid., P. 505 .

(3) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 147 .

(4) Ibid., PP. 209-210 .

(5) Nietzsche, F.: "Human, All-too-Human", P. 188 .

خلال الهبات اليسيرة التي يقدمها، ويكون الإنسان نبيلًا بشكل تلقائي عفوى عندما يعتاد على ألا يطلب على الإطلاق وأن يهب بلا توقف. (١)

ولا تعنى العظمة سوى معرفة الاتجاه «فما من نهر عظيم وسخى من تلقاء ذاته وحدها، ولكن لأنه يضم عدداً كبيراً من الروافد ويدفعها إلى الأمام، ذلك هو ما يجعله عظيماً، وذلك هو نفس الشيء مع كل العقول العظيمة، والأمر الهام هنا هو أن يحدد العظيم الاتجاه فيتبعه الآخرون» (٢) ويكون العظيم بالضرورة شاكاً، وتعنى العظمة إرادة ما هو عظيم، وإرادة الوسيلة التي تكفل تحقيقه، وبعد التحرر من أى نوع من الاعتقاد تعبيراً عن قوة إرادته .. فالحاجة إلى كل لا مشروط متمثل فى لا أو نعم إنما هو دليل على الضعف، وكل ضعف يكون ضعفاً فى الإرادة .. فحرية النفس فى اللااعتقاد شرط قبلى للعظمة. (٣)

«وربما تتوفر لدى العظيم فضائل عظيمة، ولكن تتوفر لديه أيضاً أضرار هذه الفضائل، ويدو أنه عن طريق هذه الأضرار والمشاعر التي تثيرها ينمو باطراد الإنسان العظيم» (٤)، ويرى نيتشه أنه «فيما سبق كان كان البحث عن عظمة الإنسان يتم من خلال الإشارة إلى أصله المقدس الذى يقف على ناصيته «القرء» مع الحيوانات الخفية .. ويحاول الإنسان أن يسلك الطريق العكسى الآن : الطريق الذى يثبت عظمة النوع الإنسانى من خلال نسبه للآلهه، ولكن هذا الطريق لا جدوى منه أيضاً، لأن فى نهايته لا نجد سوى الإنسان الأخير وحفار القبور، ومهما ارتفع النوع الإنسانى فقد يصل إلى منطقة أدنا بما بدأ منها..» (٥)

ويقول نيتشه عن «الفلاسفة الجدد» الذين يعتبرهم مثلاً للعظمة الإنسانية «.. لدينا أسباب كثيرة تدعونا إلى ارتداء الاقنعة، وإلى أن نحيا بمفردنا، وقد نعانى من آلام الوحدة بأنواعها السبعة.. ولم يخلق الفلاسفة كى يحب أحدهم الآخر، فالنصور لا تطير فى مجموعات والتحليق عالياً مع وجود مخالب هو قدر العباقرة العظام..» (٦)، ويؤكد نيتشه على ضرورة العزلة لتحقيق العظمة، فيقول : لا تقوم عظمة إلا بعيداً

(1) Ibid., PP. 236-239 .

(2) Ibid., P. 240 .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 505 .

(4) Ibid., P. 507 .

(5) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 32 .

(6) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 516 .

عن ميدان الجماهير، وبعيداً عن الأمجاد، وقد انتحى الأماكن القصية عنها من أبدعوا السنن الجديدة فى كل زمان .. إلى عزلتك يا صديقى، إلى الأعلى حيث تهب رصينات الرياح، فإنك لم تحلق لتكون صياداً للحشرات^(١)، وما هو عظيم فى الإنسان إنه جسر وليس هدفاً، وأنه مرحلة إنتقال وأقول، أما من يقيمون ذلك الجسر بين الإنسان والإنسان المجاوز، فهم هؤلاء الرواد الذين يدعوهم نيتشه «بالمزدرين العظام»، وهؤلاء المزدرين العظام يضحون بأنفسهم للأرض، ويعرفون بالعاملون والمخترعون «ويحبون فضائلهم، ويهلكون من جرأها، كما تتفانى أرواحهم ويخجلون من أن يبصروا النرد وقد جاء لصالحهم، وهم يبررون المستقبل والماضى، ويعاقبون الههم، أنهم ذوو النفس بعيدة الغور، الأحرار قلباً وفكراً». وكان نيتشه يجنى بذلك العسل من عدد وفير من الزهور النادرة فى البستان الإنسانى، حيث يتجمع فيهم جميعاً الإنسان الأعلى^(٢).

وعن التساؤل «ما الذى يجعل المرء نبياً؟» يجب نيتشه :

«.. تقديس القيم التى لم تخترع من أجلها الموازين بعد، التضحية على مذابح توهب لإله مجهول، الشجاعة مع الزهد فى التكريم والتمجيد، الاكتفاء بالذات الذى ينطوى على غزارة ووفرة، منح الناس والأشياء، فالتبيل شيء نادر فى الإنسان، وعدم العجب بهذه الندرة هو الذى يجعل من الإنسان نبياً^(٣)»، وتتصف النفس الحرة «ببطولة خالصة فى طريق الحياة والتفكير، فيزدري صاحبها أن يهب ذاته لعبادة القطيع كما يفعل غيره^(٤)».

وعن مهمة العقول العظيمة فى القرن المقبل يقول : «على الإنسان أن يضع لنفسه هدفاً عاماً يشمل الأرض بأسرها .. وعليه أن يكتسب معرفة بظروف الحضارة، وهى معرفة تعلق أو تتجاوز كل المعارف السابقة^(٥)» أما عن هذه الحضارة كما يحدده نيتشه فهو استيلاء العبقري أو العظيم، لأنهما يمدان الحياة بمعناها الخصب، أما فكرة استيلاء كثرة من المتوسطين كهدف للحضارة فهى فكرة مريضة وكرهية ومرغوب عنها، لأن هدف الحضارة بالتأكيد هو الارتفاع بالطبيعة الإنسانية إلى طبقة

(١) فريد ريش نيتشه: «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول «حشرات المجتمع»، ص ٧٨ - ٧٩.

(٢) أوبجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص ٧٩ .

(3) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", P. 89 .

(4) Nietzsche, F.: "Human, All-too-Human", P. 174 .

(5) Ibid., PP. 30-31 .

النبلاء، وتحقيق أعلى وأعظم إمكاناتها^(١) .. هذا، ومن سمات النبيل العطاء «الشخص النبيل يساعد المحتاجين والمعوزين لاعن شفقة، وإنما عن وفرة قوته، وفيض ثرائه، وهو بذلك العطاء يتحرر من وفرة ثرائه وغناه .. وتكون الفضيلة التي تهب عنده أسمى فضيلة^(٢)» ومن أعظم فضائل الإنسان العظيم فضيلتنا الأمانة والنبيل^(٣)، وكلما ازدادت العظمة لدى الإنسان عمق شعوره بالعلو^(٤).

وتعاني الطبائع العظيمة أكثر مما تتخيل، وهي تعاني من الشك في عظمتها لا من التضحيات، والاستشهاد الذي تستوجه رسالتها^(٥). ويعبر نيتشه عن ذلك المعنى أبلغ تعبير بقوله : «كلما خلقنا عالياً، تضاء لنا في عين من لا تستطيعون طيراناً» وعن العلاقة بين النبيل والجنون يقول : «أن تكون نبيلاً - فإن ذلك يعنى أن تكون قادراً على الجنون»، وهو يقصد بلا شك ما يسببه رفض العصر للعظماء مما يجعل الجنون شرفاً في عين العظيم^(٦). ولكن هل توجد علاقة بين الإنسان الأعلى - كما صورته نيتشه في زرادشت - بالأوروبي الصالح «الذي يمثل الطبقة الأرستقراطية الحرة النبيلة في الحضارة، والذي صورته في مؤلفاته المبكرة؟ وهل الإنسان الأعلى مجرد مسمى آخر للأوروبي الصالح، أم أنه يختلف عنه تماماً؟ أم أن الأوروبي الصالح مجرد مقدمة ضرورية للإنسان الأعلى؟ إذا ما تفحصنا الأمر، وجدنا أن الإنسان الأعلى في زرادشت يعبر عن نمط يختلف تماماً عن أرستقراطي الحضارة، لأن ذلك النوع الأخير يظهر في التاريخ من حين لآخر، بينما يرى نيتشه أن الإنسان الأعلى خلق وإبداع خاص بالمستقبل، وهوليس حالة استثنائية بل هو الإنسان الذي يعلو على الإنسان الحالي كما يعلو الإنسان الحالي على القرد، وهو بذلك يضرب مثلاً يوضح أن الإنسان الأعلى أو النموذج الذي يجب أن نستعى إلى تحقيقه أعظم من أى نموذج آخر سبق أن عرفناه^(٧).

-
- (1) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", PP. 76-77 .
 (2) Ibid., P. 93 .
 (3) Howey, R. L.: "Heidegger and Jaspers on Nietzsche", P. 132 .
 (4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 531 .
 (5) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", P. 206 .
 (6) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 138 .
 (7) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", PP. 79-80 .

(هـ) الإنسان الأعلى ونماذج تقريبه من التاريخ : «نابليون، جيته .. الخ» :

مجد نيتشه أبطال التاريخ، وغلز نظرة تبجيل واحترام، إلى كل من جيته، ونابليون ويوليوس قيصر، وأيضاً قيصر بورجيا^(١)، وهو يرى أن الإنسان الأعلى لا يتحقق فيهم إلا بصورة نسبية، بالنسبة إلى سائر أفراد المجتمع، فيمكننا أن نتحدث بهذا الصدد عن جيته مثلاً على الرغم من أنه لم ينتصر على ذاته بصورة كاملة، إلا أنه يسير على الدرب المؤدى إلى الإنسان الأعلى، كما تتوفر لديه دائماً إمكانية مفتوحة نحو المستقبل للانتصار على الذات.^(٢)

أما عن نابليون فسر عظمته يتحدد في كون الثورة الأداء أو الوسيلة التي جعلت منه بطلاً، ولقد مدح نيتشه نابليون في مواضع عدة على الرغم من أنه سخر منه في بعض الأحيان عندما قال : «يشبه نابليون نسرأ من الورق، وعندما تنحسر عنه الأضواء لا يكون سوى وريقة مسكينة ملقاه في أحد الزوايا أو الأركان ..».^(٣)

والأمر الهام هو أن نيتشه لم يعجب بالانتصارات الحربية التي حققها نابليون، وإنما وجد فيه النقيض لحروب التحرر الألمانية المنبعثة عن الاشتراكية الألمانية، وهو يعد إلى جانب جيته أعظم رمز حديث للأوروبي الصالح، ومن أمثال هؤلاء العظماء في التاريخ : بيتهوفن، وستندال^(٤)، هاينريش هاينه^(٥)، وشوبنهاور، ولقد أطلق هيجل على نابليون ذلك المسمى : «روح العالم تمتطى صهوة جواده» . كما أطلق نيتشه

(١) قيصر بورجيا (Cesare Borgia) (١٤١٦ - ١٤٧٥) معروف في القرن السادس عشر في إيطاليا على أنه Duca Valention، من اسمه الفرنسي Duc Caesar auf Nihl (أما قيصر أو لا شيء)، بدأ حرباً في وسط إيطاليا كي يؤسس دولة له، تحدث عنه ميكافيللي في مؤلفه «الأمير» على أنه رجل ذو عقلية عظيمة، وهدف نبيل مما أوحى أسطورة القيصر كرجل دولة، أحبط حلمه في توحيد إيطاليا أو على الأقل توحيد مركزها بسبب سوء الحظ .

(2) Howey, R. L.: "Heidegger and Jaspers on Nietzsche", P. 131 .

(3) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosoph ..", PP. 271-273 .

(٤) ستندال (١٧٨٣ - ١٨٤٢ م) Stendhal : اسم مستعار لـ Marie Henri Johann

Beyle، واستعار اسمه من مدينة ألمانية صغيرة وهي المدينة التي ولد بها Winckelmann، قاص وكاتب مقال فرنسي شهير، ومن قصصه Le Rouge et le Noir (الأحمر والأسود) سنة ١٨٣٠، اعتبره بلزاك قاصاً عظيماً .

(٥) هاينه (١٧٩٧ - ١٨٥٦) Heinrich Heine - واحد من أعظم الشعراء الألمان Buch der Lieder (كتاب الأغاني) الذي طبع ثلاث عشرة مرة في حياته جعله في الصفوف الأولى للشعراء المعاصرين .

على نابليون في «أصل نسب الأخلاق» هذا المركب من اللاإنسان والإنسان الأعلى «ويديهي أنه لم ينجذب إلى صفات نابليون اللاإنسانية، ويفسر نيتشه رأيه في ملحوظات وردت في «إرادة القوة» قائلاً «إنه قد أفسد نفسه بالوسائل التي استخدمها، وقد نبل شخصيته، وينصب إعجابه بنابليون على علو هذا الأخير على الأخلاق، فهو نموذج للشخص النبيل الذي يدعو الإنسانية إلى ما وراء الخير والشر، وهو يفعل ذلك كي يستبدل التقويم القديم بآخر جديد يقوم على التمييز بين النبيل والوضع بدلاً من التمييز السالف بين الخير والشر»^(١).

أما عن قيصر فلم يعجب نيتشه بنجاحه العسكري أو السياسي وإنما بتجسيده للإنسان الانفعالي الذي يكبح جماح إنفعالاته، وينجز فعله الفريد إبتغاءً لكمال الذات، إنه إنسان إبداع الذات وسيادة الذات^(٢).

وفي مواضع أخرى أعلن نيتشه عن التشابه بين قيصر بورجيا والإنسان الأعلى، كما أكد أن هذا التشابه أعظم من التشابه الموجود بين بارسيفال والإنسان الأعلى، ويبين بذلك إعجابه بحضارة عصر النهضة الذي اعتبره تالياً للعصر اليوناني من حيث العظمة، أما بارسيفال فهو ليس سوى البطل الأوبرالي الأخير عند فاجنر، والذي يمثل شخصية المسيحي الضعيف التي طالما هاجمها نيتشه^(٣).

رابعاً - ظهور الانسان الأعلي

(أ) ظهور الانسان الأعلي عن طريق عملية الاستيلاء :

ذهب نيتشه إلى أن كل مرحلة تمر بها الإنسانية تتميز بمميزات خاصة، وأن لكل فصل سنوي مزاياه^(٤)، كما أن الحقب السعيدة تماماً أمر من المستحيل تحقيقه، حتى وإن سعت الإنسانية دوماً إلى تحقيق هذه الحقب^(٥). ويضرب مثلاً لهذه الحقب السعيدة وهو عصر النهضة الإيطالية الذي تضمن كل القوى الإيجابية المشغولة عن نجاح الحضارة الحديثة، وتمثل هذه القوى في : حرية الفكر، وإزدهار

-
- (1) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", p. 92 .
 (2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher.." pp. 271 - 273 .
 (3) Danto, A.C.: "Nietzsche As Philosopher", p. 200 .
 (4) Nietzsche, F.: "Human All - too - Human", p. 148 .
 (5) Ibid., p. 222 .

السلطة، وتغلب التربية على عجرة النسب، والحماسة للعلم وللماضى العلمى للانسان^(١)، وعلى ذلك علينا دائماً أن نعى العلل والشروط التى جعلت وجود إنسان عصر النهضة ممكناً^(٢).

ومما يلاحظ على حقبة العصر الوسيط هو تلك العلامة الحاسمة التى تميز الانسانية فى أسمى مراتبها، وهى التى تتمثل فى قدرة الانسان على الرؤية، والانفعالات العقلية العميقة^(٣).

وإذا كان هناك طريقاً مؤكداً للقضاء على الشباب فهو أن نعلمهم إحترام من يفكرون على غرارهم، أكثر من إحترامهم لمن يفكرون بأسلوب مختلف^(٤)، وكما فكر الانسان بطريقة أكثر عمقاً، أصبحت مشاعره أكثر رقة، وزاد إحترامه لذاته، وإنكملت المسافة بينه وبين الحيوانات الأخرى...، واقترب أكثر من الجوهر الحقيقى للعالم ومعرفته به، وهو يحقق ذلك بالفعل عن طريق العلم.. لقد جعل الخطأ الانسان عميقاً، رقيقاً خلافاً: «.. فالخطأ فى الحياة ضرورى»^(٥).

أما عن مرحلة إعداد الانسانية بغية الوصول إلى الانسان الأعلى فيقول نيتشه : «إننى أعد نفسى لأكون ناضجاً للظهير العظمى، فألقاها صلباً ألأنته النار للانطباع، وغمامة تتمخض بالبروق، ودرعاً يتفجر بدره، أريد أن أهيب ذاتى وصميم إرادتى، فأصبح كالقوس التوى شوقاً لاحتضان سهمه، وكالسهم يطير شوقاً نحو كوكبه .. أريد أن أكون الكوكب المتألق بأنواره فى الظهير العظمى، وقد هزته الغبطة والسهم السماوى يخترقه ليفنيه، أريد أن أتحول شمساً، وإرادة شمس لا تنزعزع، فأكون مهيباً للاندثار فى أفق الانتصار...»^(٦).

ويقول فى موضع آخر من نفس المؤلف : «إلى الأمام أيها الراقون، لقد آن لطلود المستقبل الإنسانى أن يلد، لقد مات الاله، ونحن نريد الآن أن يحيا الانسان المتفوق .. أى إخوتى، أنا لا أحب من الانسان إلا كونه مرحلة وجنوحاً، وفيكم أيضاً أجد صفات عديدة تحببكم إلى، وتبعث الآمال فى قلبى.. أعتلوا أيها الرفاق فوق صغار

(1) Ibid., p. 146 .

(2) Nietzsche, F. : "the Will to Power", p. 471 .

(3) Nietzsche, F.: "Daybreak", p. 35 .

(4) Ibid., p. 153 .

(5) Nietzsche, F.: "Human All - too - Human", pp. 33 - 35 .

(٦) نيتشه : «زادشت» ، الجزء الثالث - الرصايا القديمة والرصايا الجديدة، ص ٢٤٦ .

القضائل، والمحاذرات، ومراعاة ذرات الرمال^(١)، وأكوام الرمال، وملذات الذات، وطلب السعادة للعدد الأوفر بين الناس.

هذا، وي طرح نيتشه تساؤلاً هاماً خاصاً بذلك التمهيد الضروري لظهور الإنسان الأعلى، ويصيفه الصياغة التالية: «كيف يمكن للإنسان أن يضحي بتطور النوع البشرى كى يساهم فى إيجاد نوع أسمى وأعلى من الإنسان»^(٢)، ويجب أن معظم الناس يمثلون أجزاء من الإنسان، وينبغى أن تضاف هذه الأجزاء إلى بعضها البعض حتى يظهر الإنسان الكامل فى النهاية .. وبهذا المعنى تكون العصور والشعوب بأسرها مجرد أجزاء من التطور الإنسانى.. «ينبغى إذن أن يتطور الإنسان جزءاً جزءاً، على ألا ننسى أن القضية الحقيقية هى إستيلاء الإنسان المركب»^(٣).

لم تتقدم الإنسانية فى خط مستقيم وحيد، فلم نستطع أن نعيد إلى الوجود إنسان النهضة أو الإنسان الإغريقى الذى ييزه ويفوقه^(٤). وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكننا أن نخلق الشروط اللازمة لإستيلاء النوع القوى، وأن تتلافى إهتمام التربية باحتياجات المجتمع وحدها على أن تهتم بالاحتياجات الممكنة للمستقبل^(٥) التى يراها نيتشه ضرورية لظهور إنسان المستقبل.

ويمكن الوصول إلى أحد مستويات التربية العليا عندما يجتاز الإنسان الخرافات والمخاوف الدينية، ويكف عن الاعتقاد فى الخطيئة الأصلية والخلاص، وعندما يتخلص من الميتافيزيقا .. بمعنى أدق عندما يتحرر من الميتافيزيقا ويعلو عليها^(٦)، كما يمكن للإنسان أن يخلق ظروفاً مواتية للأجيال المقبلة تتمثل فى طريقة التغذية، وأسلوب التنشئة والتعليم، ويمكن أن يدير الأرض كلها، وأن يقدر قوى الإنسان ويقوم بتوظيفها .. وبوسع الحضارة الواعية الجديدة أن تقضى على الحضارة القديمة التى اتسمت الحياة فيها بالحيوانية غير الواعية والنباتية، وبوسعها أيضاً أن تقضى على الشك والريبة فى التقدم، فالتقدم ممكن^(٧) وعلى الإنسان الحالى أن يكون وسيلة ومعبراً أو جسراً للإنسان الأعلى «ويجب أن يتحرك لا من خلال محبة القريب وإنما

(١) نفس المرجع - الجزء الرابع، الإنسان الراقى، ص ٣١٣ - ٣١٥.

(2) Nietzsche, F.: "The will to Power", p. 458.

(3) Ibid., p. 470.

(4) Ibid., p. 471.

(5) Ibid., p. 477.

(6) Nietzsche, F.: "Human, All - too - Human", p. 27.

(7) Ibid., p. 30.

معجزة إنسان المستقبل ، وأن يضحي بنفسه من أجله وأن يكون جسراً لقدوم الإنسان الأعلى^(١) ، ويؤكد نيتشه أن تحقيق الإنسان الأعلى هو الهدف الوحيد^(٢) ، وتحدد قيمتنا في كوننا مجرد مخلوقات انتقالية، وفي أننا أكثر مما نحن عليه، وأقل مما ينبغي لنا أن نكونه، وأن أسمى تحقيق لذواتنا كإنسانيين هو ما يجب أن نكد في السعي وراءه^(٣).

لقد ترك نيتشه فكرة الإنسان الأعلى متغيرة وليست ثابتة بالمرّة، يمدّها بقيمتها من يستطيع منا تحقيقها^(٤)، فلا يمكن أن حالة أخيرة ونهائية للإنسانية أو لأي موجود من الموجودات ومن ذلك يتضح لنا أن نيتشه يريد «استيلاء» الإنسان الأعلى حيث أن فكرة «الاستيلاء» هذه ضرورية من أجل الحصول على تلك الطاقة الضخمة من العظمة اللازمة لتشكيل إنسان المستقبل^(٥)، فهو يتحدث عن هذه الفكرة : «استيلاء سادة الأرض» على أنها الوسيلة اللازمة لخلق الظروف وشروط التربية المواتية لظهور الإنسان الأعلى^(٦).

(ب) ظهور الإنسان الأعلى وعلاقته بمفاهيم الحب والزواج والصدقة :

ذهب نيتشه إلى وجود نوعين من الحب، أحدهما حب عبودية يسلم ويعطى ذاته، ويجعل منها مثلاً ويخدعها، والثاني حب مقدس، يزدري ويحب، ويعيد تشكيل صورة المحبوب، ويعلو بها^(٧)، فمفهوم الحب ذاته قد تعرض لاساءة الفهم علينا أن نميز بين حب العبودية الذي يخضع ويهب ذاته، وينظر إلى الأشياء بمنظور مثالي، ويخدع ذاته، وبين المقدس الذي يسمو بالحبيب^(٨).

ويوجد أيضاً نوعان من الزواج : أحدهما زواج المخلوقات - والثاني هو زواج المبدعين الخالقين، الأول هو زواج من يحسنون الفرار من ذواتهم، ومن رسالتهم في

(1) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", P. 85 .

(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 519 .

(3) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 198 .

(4) Ibid., PP. 200-201 .

(5) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 306 .

(6) Howey, R. L.: "Heidegger and Jaspers on Nietzsche", P. 112 .

(7) Ibid., P. 113 .

(8) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 505 .

الحياة، ومن الوحدة والعزلة، والآخر هو الزواج بين المتفردين . «هل أنت المنتصر والمتغلب على ذاتك، والأمر لحواسك، أم أنه الحيوان والحاجة هي التي تتكلم بناء على رغبتك؟ أم الوجد؟ أم الافتقار إلى السلام مع نفسك؟ دع انتصارك وحررتك يتشوقان إلى طفل، فسوف تشيد بذلك ذكرى باقية لانتصارك وتحرك ..، فليس عليك أن ترسل سلاتك إلى الأمام فحسب بل عليك بخاصة أن ترفعها إلى ما فوق»^(١)، فالانجذاب ليس بحاجة إلى استطراد غير واع لقصة عديمة المعنى، ولا إلى إضافة أصفار متزايد، فهو يمكن أن يكون خلقاً بالفعل.^(٢)

ومهمة المرأة في رأيه هي إنجاب الإنسان الأعلى : يقول :

«لتكن المرأة لعبة صغيرة طاهرة كالماش تشع فيها فضائل العالم المنتظر .. ليتوهج الكوكب السنى في حبك أيتها المرأة، وليهتف شوقك قائلاً : لأضعن للعالم الإنسان المتفوق...»^(٣)

ويقول مخاطباً الإنسان : «عليك أن توجد جسداً جوهره من جوهر جسدك ليكون حركة أولى، وعجلة تدور لنفسها على محورها، فواجبك إذن إنما هو إبداع من يبدع، وما الزواج في عرفي إلا إتحاد ارادتين لإيجاد فرد يفوق من كان علة وجوده» .

«.. وما خير الحب لو تعلمون إلا تحول واضطراب في ألم وخشوع، إن هو إلا المشعل ينير أمامكم مسالك الاعتلاء، وسيأتي يوم يتجه فيه حبكم إلى مقر أبعد وأرفع من مستقر ذاتكم» .

فالحب عند نيتشه وسيلة للعلو يتحقق من خلالها فكرة الإنسان الأعلى على أن يكون حباً مقدساً لا حب عبودية، والأمر دائماً لا يخلو من المعاناة التي هي في الحقيقة تعبير عن الشوق إلى الإنسان الأعلى .

«.. إن في كأس كل الحب إطلاقاً، وحتى في كأس أرقى حب مراره لا بد لكم من تجرعها، وهذه المرارة هي التي تنبه فيكم الشوق إلى الإنسان المتفوق، وتلهب فيكم الظمأ إليه أيها المبدعون ..»^(٤)

(1) "Nicht nur fort sollst du dich Pflanzen, Sondern hinauf" .

(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosoph", P. 267 .

(٣) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» - الجزء الأول «الشيخ والفتاة» ص ٩٢ .

(٤) نفس المرجع السابق - الجزء الأول، «الطفل والزواج»، ص ص ٩٦ - ٩٧ .

ويحدد نيتشه دور الرجل والمرأة في هذا المجال فيقول : «إن ما أريده للرجل والمرأة هو أن يكونا أهلاً للكفاح، وأن يكونا أهلاً للولادة .. لتكون جنة الزواج مدخلكم إلى المرتقى .. ولن يطول الزمن، أيها الأخوة، حتى تنشأ شعوب جديدة، وتبدأ ينابيع جديدة بالهدير في مجاهل الأغوار ..» (١).

ويؤكد نيتشه أن «أفضل صديق ربما يعثر على أفضل زوجة، لأن الزواج السعيد يقوم على موهبة الصداقة» .

وعلى الرغم مما عرف عن نيتشه من حملته على المرأة حملة شعواء، إلا أن هذه الحملة - هي كغيرها من حملاته - قناع يخفى من ورائه حقيقة دوافعه وآرائه .. فنراه يقول عن المرأة الكاملة : «إنها أسمى أنواع الإنسانية، وهي تفوق في سموها الرجل الكامل .. ولكن وجودها نادر» ! (٢).

(ج) ظهور الإنسان الأعلى وعلاقته بفكرة موت الاله القديم :

أطلق نيتشه صيحته الهائلة قائلاً : «لقد ماتت جميع الآلهة، ولم يعد لنا من أمل سوى ظهور الإنسان المتفوق، فلتكن تلك إرادتنا عندما تبلغ الشمس الهاجرة» (٣) . أو يقول «.. وليكن ذلك ذات يوم، وفي قلب الظهيرة ارادتنا الأخيرة» (٤).

وكلمة «الاله» عند نيتشه، كما سبق بيانه، لا تعنى سوى مجمل المثالية المتعالية، فلقد استخدم الإنسان الأرض، وأساء استخدامها ليضفى الجمال على صورة العالم الآخر، ومن الدنيا أخذ ألوانه، وحرارته، وتصويراته التي زين بها مملكة الضياء المتعالية، ومملكة الأفكار الأزلية، لقد أساء الإنسان استخدام الأرض بانكاره إياها، أما الإنسان الأعلى الذى يعلم أن «الاله قد مات»، فهو بذلك يعلم أن المثالية المتعالية قد بلغت غايتها، فيعيد إلى الأرض كل ما سلب منها، ويتجه صوب الأرض مندفعاً مشتاقاً .. والحرية الإنسانية فى أعلى قمتها تتجه صوب الأرض فتجد فيها حدودها، والوزن الذى يوازن جميع مشاريعها، وحيثما كان يقف الإله بالنسبة للانسانية سجين الضياع تقف الأرض الآن (٥).

(١) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث، «الوصايا القديمة والوصايا الجديدة» ص ٢٣٩ - ص ٣٤٧ .

(٢) Nietzsche, F.: "Human, All-too-Human", P. 195 .

(٣) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» - الجزء الأول، «الفضيلة الواهية»، ص ١٠٦ .

(٤) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص ٨٤ .

(٥) نفس المرجع السابق، ص ٨٥ .

فالإنسان الأعلى يمثل معنى الأرض، وهو الكائن الذى يتفوق على نفسه، والذى تعالى دوماً على ذاته فى نزوعه إلى الاله، وعندما يفتقر إلى الإنسان الأعلى وإلى العظماء، يصنع الإنسان أنصاف آلهة وآلهة كاملة من عظماء العصور الماضية^(١).

وتعنى واقعة موت الاله فظهور الإنسان الأعلى أنه إذا كان الاله القديم قد مات، فإن الإنسان القديم يجب أن يموت أيضاً، ويجب أن نعلو فوقه، فيولد بذلك الإنسان الأعلى، ويمكننا نحن الفلاسفة وأصحاب الأرواح الحرة أن نشعر بأشعة فجر جديد عندما نسمع البشائر المنبئة بموت الاله القديم فتفيض قلوبنا بالعرفان والتعجب والترقب والإنتظار، ويظهر ألقنا حراً مرة أخرى، ويسمح لكل مغامرة جريئة مرة أخرى، وينبسط بحرنا أمام ناظرينا، ممتداً رجباً كما لم نره من قبل .. وبذا يحتل الإنسان الأعلى مكان الاله القديم، والإنسان الأعلى يؤكد المستقبل، ويعى ويدرك قوته الفائقة، وهو - من ثم - يعيد خلق نفسه وعالمه رافضاً التفسير المسيحى ومزد ربا له على أنه عملة زائفة كاذبة^(٢).

هذا، وتحت عنوان «المأساء تبدأ» فى الكتاب الرابع من «الحكمة المرحمة» يشير نيتشه إلى واقعة «نزول أو هبوط زرادشت»، ويعنى هذا الهبوط أن الإيجاب أو «نعم» المتهللة شديدة الإبتهاج تولد من خلال شكل عنيف من النفى العدمى، وأن الإثبات الكلى يظهر من خلال الإنكار المرتاب، وأن ضوء العقل والقلب معاً ينبثق من خلال الإكتئاب، فزرادشت تتغلب عنده «نعم» المثبتة على «لا» العدمية .

لقد قدم نيتشه زرادشت فى صورة رجل فى الثلاثين ترك موطنه، وذهب رأساً إلى حيث توجد الجبال، وحيث يتمتع بوحده وعزلته، ولا يمل منها عشر سنوات، وفى النهاية يتحول قلبه، ذلك أنه امتلاً بحكمته مثل النحلة التى جمعت كمية كبيرة من العسل .. وهو يشبه بذلك العبد المتحرر^(٣) فى أسطورة الكهف عند أفلاطون، ويشعر زرادشت بدافع إلى النزول مرة أخرى إلى عمق الوديان حيث يقطن البشر كى يمنح ويهب .. إنه يرغب فى أن يصير إنساناً مرة أخرى، ولذا بدأ مؤلف زرادشت بنزوله إلى الناس والجمهور^(٤).

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 468 .

(2) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", P. 9 .

(3) Ibid., PP. 11-12 .

(4) Ibid., P. 13 .

ويمكننا أن نشير إلى أن «مذهب الإنسان الأعلى في المستقبل» يفترض مذهب العود الأبدى، لأن الإنسان الأعلى وحده هو الإنسان الذي غزا وانتصر وتجاوز نفسه، وهو الذي نضج بدرجة كافية في «الحكمة المرحمة» كي يقوم بالعود الأبدى لكل الموجودات .

هذا، ويتمثل حب المصير amor fati عند نيتشه في إرادة العلو بالذات، وإرادة العلو على ما هو إنساني، إنساني إلى أقصى حد، أو إرادة الوجود وكلمة نعم للعود الأبدى، ولقد وجد الإثبات الكلي للحقيقة بكل ظلالها أساسه وسبب وجوده في الإنسان الأعلى أو الإنسان الاله^(١).. ويرى نيتشه أن «الإنسان اللاهلي يجب أن يفرض إرادته على نفسه، ويجب أن تتحول «يجب أن أفعل» عنده إلى «أريد»، فالإيمان يحتاج إليه الناس دوماً، ويرغبون فيه عندما يفتقرون إلى الإرادة، فمن لا يعرف كيف يأمر، يقف في حاجة يائسة إلى الاله..، وربما تدين البوذية والمسيحية في مصدرهما وانتشارهما الفجائي إلى مرض عظيم في الإرادة^(٢) .

ويقول : «نحن وثنيو الإيمان.. نحن القلة أو الأكثرية التي جرؤت على أن تحيا في عالم لا خلقى.. ينبغي علينا أن نتخيل مخلوقات أعلى من الإنسان، تكون وراء الخير والشر، نحن نؤمن بالأولمب وليس بالمصلوب^(٣)، ويرى أن الأديان بإعتبارها موازنة وعزاء، وإسترخاء ذات أثر خطير، وفيها يعتقد المرء أن من حقه أن يرتاح.. كل منا يود أن يسود بقية الناس، وإذا أمكن يريد أن يصبح أحسن الآلهة جميعاً، هذا الإتجاه يجب أن يوجد من جديد»^(٤) .

ويمثل الإنسان الأعلى - عند نيتشه - : «نور العالم»، وهو ما كان الاله من قبل، وتظهر بموت الاله القديم إمكانياتان في الوجود الإنساني هما الإنسان الأخير، والإنسان الأعلى، وإذا ما كان الاله موجوداً تصبح الحرية الإنسانية محددة في دائرة عملها من جراء الأوامر والوصايا والنواهي، لأن الاله يقاوم الحرية الإنسانية، ولأن هناك تعارضاً بين الحرية اللامحدودة وإرادة الاله، والأرض هي الحد الوحيد الذي يمكن للخالق أن يطيقه فيما يتصل بحريته، والإنسان الخالق يعلم أنه يتحد في

(1) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", P. 12 .

(2) Ibid., P. 10 .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 533 .

(4) Ibid., P. 503 .

خلقه إتحاداً صميماً مع قوة الأرض الخلاقة التى يؤلف معها شيئاً واحداً، وهو يتخذ نقطة إنطلاق فى التشابه بين الإنسان والاله فى روح الخالق الخلاقة .

وفى الجزء الرابع من زرادشت نراه يصور «الرجال المتفوقين» فى صورة «بقايا الاله»، ويعنى بهم المثاليين الذين إنهارت سماؤهم المثالية، ويحسون الآن بفراغ كبير مخيف: أى العدميين، وهم لا يطيقون من بعد العيش فى زحمة صغار النفوس من المزعجين، كما لا يشعرون بأى نوع من أنواع الرضى فى الوجود الحديث البعيد عن الاله الذى هجره، فصيحة الإنسان المتفوق الذى يشكو تعاسته تدفع زرادشت إلى كهفه فى الجبل، ليصادف فى تجواله اشكالاً عديدة للإنسان المتفوق يبحث بها جميعاً إلى كهفه فى الجبل وتجتمع هناك جمهرة غريبة مثل^(١) العراف، والملكان، والشاعر، والساحر، والبابا العجوز الذى فقد وظيفته بموت الاله القديم، وأقبح العالمين والمتسول بإرادته، وظل زرادشت، ويمثل هؤلاء المتفوقون «بقايا الاله على الأرض»، وإذا كان الإنسان فيما مضى يوم كان يؤمن بالاله قد أطلق حماسه ورغبته، وحرارته إلى ما وراء ذاته، فإن قلبه المقعم بالحنين والحماسة لم يمت بموت الاله، ولم يزل راغباً فى تجاوز ذاته، ولكنهم لم يتحولوا بعد حق التحول، ولم يتسنى لهم بعدما تسنى زرادشت من إنقلاب .

فالعراف إنما هو نبي العدمية المقبلة، والساحر إنما يقتصر على تقليد الأصالة، ويعيش على أقنعة قديمة، وهو الفنان الذى أصبح مهرجاً، ولم يعد يحيا أى شىء حياة حقيقية، وأما الملكان فلقد سئما الطابع الظاهر فى ملكهما ولا يبغيان السلطة من بعد، ويتألمان من إنعدام أصالة الوجود، ومن التصورات الكاذبة للسلطة والسيادة السائدة فى الحياة الحديثة، ولكنهما لم يتوصلا إلى أصالة جديدة، وأنهما ليسخا عن زرادشت الذى يعلم الحرب، والذى يتصور إرادة القوة على أنها جوهر الحياة، أما الشاعر فهو يتألم أيضاً من إنعدام الأصالة، ويحتقر إنعدام أصالة المعرفة، ويزدرى العلم الذى لا ينبج عن تضحية ومغامرة حقيقتين للمعرفة، ويعمل على دراسة دماغ العلقه، وهو رمز للعلم الوضعى، ويتخلى تخلياً متعمداً عن جميع مجالات المعرفة التى اقتصرت على إبراز جوانب مزعومة، ويفضل ألا يعرف شيئاً من أن تجيء معرفته مزعومة لا أصالة فيها فيدع العلاقات تمتص ذراعه، لأن كل معرفة حقيقية تنغرس

(١) أويجن فنك - «فلسفة نيتشه» ص ١٣٦ .

فى صميم الإنسان، والبابا العجوز هو الرجل الذى يحترم، وقد طبع على التكريم والمباركة مع أنه يعلم أن الذى كان يبارك باسمه قد مات، وهو لا يزال على حب الاله الذى مات، وهو حزين من أجله^(١).

أما أقبح العالمين فيرمز به نيتشه إلى الغثيان الذى يصيب الإنسان تجاه ذاته، وطالما تألم الإنسان من جراء ذاته، وأراد الإبتعاد عنها والتفوق عليها، فإنه لا يزال لديه بعض فكره العظيمة، أما من اكتفى بذاته، فلا يحركه أى حافظ أو أمل أو نقصان، فهو الوحيد الذى يصيبه الهلاك، والمتسول بإرادته وظل زرادشت يكاد يتساوى الأمر بالنسبة إليهما، فالتسول يتخلى بملء إرادته عن كل ما يملك، ويذهب إلى الجبال، ويعد من الباحثين، أما ظل زرادشت فيمثل الفكر الحر الجريء، المتهور حتى حدود الجنون، والذى يهجر مواقع الأمان جميعها، وينفى، ويهاجم، ويعيش مجرباً، وبحث كذلك عن الشر والمخاطر، بيد أنه لا يملك أساساً أخيراً يمكنه القيام عليه، ولا جوهر، ولا أرضاً، ولا يشعر أينما حل بفكرة الوطن أو البيت «ما الذى بقى لى، قلب منهوك ووقع، وإرادة غير مستقرة، وجناحان يحاولان الطيران، وسلسلة ظهر مقصومة..»

من ذلك يتضح لنا أن الرجال المتفوقين جميعاً يتسمون باليأس، وبحثون عن زرادشت الذى قهر يأس الإنسان، فمعرفة زرادشت معرفة مرحة لأنها معرفة الإنسان الأعلى، وإرادة القوة، وعودة الشبيه الأزلية، وهم يتعلمون فى كهف زرادشت بعضاً من هذا الأمل وذلك الجور^(٢).

ويكرم زرادشت فى الإنسان المتفوق الجسر الذى يؤدى إلى الإنسان الأعلى، إلا أن من كان درجة وبداية مؤقتة ليس بعد الشئ الحقيقى، وزرادشت يتميز عنهم جميعاً، لأنهم نفوس مازال النهم يملؤها، والحنين يعاودها، ولكنه أى «زرادشت» يقف على الأرض .. ومع ذلك فالإنسان المتفوق يتفوق على السوق ويمتاز عنها، وزرادشت يحبه لأنه لم يعد يحسن العيش فى عصر السوق .. إنه بمقدار ما يكون الشئ رقيقاً فى نوعه يندر نجاحه، وأنتم أيها الرجال المتفوقون المائلون ههنا - أستم جميعاً ممسوخين؟ ومع ذلك تشجعوا فما أكثر الأشياء التى ما تزال ممكنة.. تعلموا كيف تضحكون من أنفسكم كما ينبغى أن يكون الضحك .

(١) أريجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ١٣٦ - ١٣٨ .

(٢) نفس المرجع، ص ١٣٨ - ١٣٩ .

ولكن الرجال المتفوقين ممسوخون إذا ما قورنوا بالإنسان المجاوز، وهم عظماء إذا ما قورنوا بالسوقة، وزرادت ينصحهم بالضحك الذى يحرق .

«إن إكليل الإنسان الضاحك، إكليل الورد هذا، إنى ألقى بهذا الإكليل إليكم يا أخوتى لقد أعلنت قداسة الضحك، فتعلموا الضحك إذن، أيها الرجال المتفوقون ولكنهم لا يتعلمون كيف يسخرون من أنفسهم إلا بصعوبة وجهد، ولا يمثل زرادشت وحده نيتشه، وإنما يختفى أيضاً وراء صور الرجال المتفوقين، وهم فى مجموعهم ظلال «لزادشت»، وإمكانات كائنة فى ذاته، وربما إمكانات تجاوزهها ذاته، وهو إذ يغلب على تعاطفه معهم يبلغ أشد درجات نضجه، وأوج إزدهاره..»^(١).

(د) ظهور الإنسان الأعلى فى صورة المبدع والمتفرد :

يقول نيتشه عن ضرورة الحرية بالنسبة للإنسان: «من لا يمتلك ثلثى يومه لنفسه يصبح عبداً»^(٢)، وتحت عنوان «المصير العظيم» فى مؤلفه «إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد» يقول : «من النادر حدوث هذا المصير، أو ظهور ذى العقلية الرفيعة الذى يتمتع بشخصية وميول وخبرات تتناسب مع هذه العقلية». ويؤكد على فكرة الندرة هذه بقوله :

«كل ما هو رائع وعظيم نادر فى الطبيعة ، والإنسان يكون عظيماً لالموهبة لديه أو فضيلة يتمتع بها أو بطولة يحرزها أو حب يشعر به.. ولكن لأنه أكثر بعداً للنظر، أكثر وحدة، لأنه يتحمل ويفضل بل ويطلب الوحدة كمطلب للسعادة، وكامتياز وشرط للوجود، ولأنه يحيا وسط السحب والأنوار فيراهما من طبيعة واحدة، كما أنه يحيا وسط أشعة الشمس، وقطرات الندى، والجليد المتساقط، وكل ما يصدر بالضرورة عن الأعلى والمرتفعات، وهو عندما يتحرك يتحرك أبداً من الاتجاه الأعلى إلى الأسفل»^(٣)، فالمرء لا يسود إلا عندما لا يخطئ طريقه، وعندما لا يتردد عند قيامه بالفعل»^(٤).

هذا، ويعطى نيتشه أهمية بالغة لحرية الفكر فيذهب إلى أن الأنفى التى لا يمكنها أن تنسلخ عن جلدها تهلك، كذلك النفوس التى تمنع من أن تغير آراءها لا تصبح

(١) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(2) Nietzsche, F. : "Human All - too - Human", p. 171 .

(3) Ibid., p. 172 .

(4) Nietzsche, F.: "The will to Power", p. 517 .

نفوساً «بمعنى تفقد هويتها»^(١)، فالذوق العام يمكن أن يتغير من خلال المتفردين، أو من خلال واقع الأفراد والشخصيات القوية المؤثرة، المسيطرة دونما خجل.. وهؤلاء الأفراد يشعرون ويتذوقون بطريقة مختلفة نجحت عن تفردهم في طريقة معاشهم التي أثرت أيضاً على أحكامهم الجمالية والخلقية، وأصبحت هذه الأخيرة بمثابة النعمات الرفيعة المعبرة عن تفرد تكوينهم..^(٢).

وصاحب الذوق الممتاز عند نيتشه «دو شخصية بحالة دواماً، ولم تكن هذه الشخصية عامة يوماً من الأيام، أما قناعها فيبقى عاماً»^(٣). ويرى زرادشت نيتشه أنه «على من حرر عقله أن يتطهر مما تبقى فيه من عادة كبت العواطف والتلطخ بالأقذار، كي تصبح نظراته براءة صافية»^(٤)، وإن كان هناك عدو لدود لأهل الصلاح والعدل فهو من يحطم الألواح التي حفرها عليها سننهم، «فذلك هو الهدام، ذلك هو المجرم، غير أنه هو المبدع».. ويقول : «.. إلى بالرفاق إنني أطلبى هم مبدعين، ولا أطلبهم جثثاً، وقطعانا ومؤمنين، وإن المبدع لا يتخذ له رفاقاً إلا ممن كانوا مثله مبدعين، إنه يتخذهم ممن يحفرون سنناً جديدة على ألواح جديدة»^(٥).

ويلاحظ أن الشخص المكروه دائماً هو «صاحب الفكر الحر، عدو القيود، الذي لا يتعبد ولا يلذ له إلا إرتياد الغاب.. وما عاش رجال الحق إلا في القفار يسودونها بإنطلاق تفكيرهم في مجالها الواسع»^(٦)، ولا يكف نيتشه عن الإشادة بالسنن والألواح الجديدة، فيكفي في رؤية أن نخلق أسماء وتقويمات وبمكنات جديدة، كي نخلق على المدى الطويل أشياء جديدة^(٧)، ويعتبر أعظم الحوادث هي تلك التي تدور حول محور موجد النظم الجديدة. إن أقصى الجنون هو في إلقاء الملح إلى البحر، وفي إسقاط الأعمدة إلى الوحول، لأن هذه الأعمدة كانت مطروحة على أحوال إحتقاركم، وها هي ذى تنهض بسيماء الآلهة، وقد انطبع عليها الألم الساخر، فهي تدنين لكم بالشكر لأنكم أسقطتموها أيها الهادمون^(٨).

(1) Nietzsche, F. : "Daybreak", p. 228 .

(2) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", PP 76-77

(3) Ibid., P. 109 .

(٤) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول - «دوحة الجبل» - ص ٦٨

(٥) نفس المرجع السابق، الجزء الأول - «الإنسان الأخير»، ص ٤٤ .

(٦) نفس المرجع: الجزء الأول - «مشاهير الحكماء» - ص ١٣٠ .

(7) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", P. 97

(٨) نيتشه : «زرادشت» الجزء الثاني - «الحوادث الجسام» ص ١٥٩ - ١٦٠ .

ولكن لماذا ترتبط المعرفة بالمتعة؟ يرى نيتشه أن السبب في ذلك يكمن في أننا عندما نجنى المعرفة نتجاوز الأفكار القديمة كلها، وما يمثلها، كما نحقق عليها إنتصاراً، أو على الأقل نعتقد في ذلك، وأخيراً، لأن أى معرفة جديدة مهما كانت ضئيلة تجعلنا نشعر بأننا نفوق الآخرين، وأننا متفردين.. إلا أن هذه الأسباب الهامة تعتمد في النهاية على طبيعة العارف^(١).

وعلى الرغم من ذلك فالمعاناة ضرورية لكل تغير، «فالتغير أيا كان نوعه يحتاج إلى عدد لا يحصى من الشهداء خلال القرون الماضية، وما من موضوع أكثر صلة بالحياة من المساء الطويلة التي عانى منها الشهداء الذين أثاروا المستنقعات»^(٢) فالجنون ضرورى للمبدعين لأن «كل المتفوقين الذين استبعدوا كل عبودية أخلاقية وأبدعوا قوانين جديدة لا بديل لديهم عن الجنون، أو على الأقل التظاهر به،، هذا إذا لم يكونوا قد أصيبوا بالجنون فعلاً، وينطبق ذلك على المبدعين في كل مجال»^(٣).

من الواضح، إذن، أن الجنون عند نيتشه بمثابة تعبير قوى عن رفض العصر للمبدع، واساءة فهمه من جانب آخر، كما أنه رد فعل قوى للمبدع نحو عصره الذى يحيا فيه .

ويرى نيتشه أن التحول إلى مرحلة الإبداع يتم ببطء كى يصبح المرء صلباً مثل حجر نفيس^(٤)، كما أن «ولادة المبدع تستدعى تحولات كثيرة، وتستلزم كثيراً من الآلام»، يقول زرادشت : «أبها المبدعون ستكون حياتكم مليئة بمرير الميثاق لتصبخوا المدافعين عن جميع ما يزول،.. وعلى المبدع إذا شاء أن يكون هو بنفسه طفلاً الولادة الجديدة – وأن يتذرع بعزم المرأة التي تلد فيتحمّل أوجاع مخاضها»^(٥) ويعانى المتفرد من الوحدة بصفة أساسية : «إننى عندما أبلغ الذروة أرانى عائماً منفرداً، وليس بقربى من يكلمنى، ويلفحنى القر فى وحدتى فترتجف عظامى، وما أدرى ماذا أئيت أطلبه، فوق الذرى»^(٦).

(1) Nietzsche, F.: "Human, All-too-Human", P. 154 .

(2) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 16 .

(3) Ibid., P. 14 .

(4) Ibid., P. 214 .

(٥) نيتشه : «زرادشت»، «فى الجزر السعيدة»، ص ١١١ .

(٦) نفس المرجع السابق : الجزء الأول، «دوحة الجبل»، ص ٦٧ .

ويرجع نيتشه شعور المتفرد بالوحدة وحاجته إليها كجزء من تفردته إلى ضرورتها كى يتمكن المتفرد من العثور على ذاته، ويتضح ذلك من الحوار التالى :

(أ) إذن، فلقد عرمت على أن تعود ثانية إلى الصحراء .

(ب) لن أسافر سريعاً، فلم تشع الضياء على المياه بعد، وعلى غالباً أن أتحمّل أكثر الشعور بالعطش، لذا أفضل الوحدة حتى لا أشرب من وعاء كل إنسان، فعندما أكون بين كثرة من الناس أحيا كما يحيون، ولا أفكر كما أنا بحق، وبعد مضي فترة من الزمن، يبدو كما لو كانوا يريدون أن ينفونى بعيداً عن نفسى، وأن يسلبوا منى روحي، وأصبح غاضباً وخائفاً من كل إنسان، لذا فأنا أحتاج إلى الوحدة كى أصبح إنساناً صالحاً مرة أخرى^(١).

فنيته يطالب «بالنقى من جميع البلدان والمواطن التى سكنها الأجداد»^(٢) أما عن رفاق المبدع فلهم صفات معينة.. يقول نيتشه على لسان زرادشت :

«إن المبدع يطلب رفاقاً له بين من يعرفون أن يشحذوا مناجلهم، وسوف يدعوهم الناس هدامين ومستهزئين بالخير والشر؛ غير أنهم هم الحاصدون والمحتفلون بالعيد.. إن زرادشت يطلب من هم مثله مبدعين، يشاركونه فى الحصاد والراحة، ولا حاجة به إلى القطعان والرعاة وأشلاء الأموات.. أريد أن أنضم إلى المبدعين، إلى أولئك الذين يحصدون ويرتاحون، فأريهم قوس قزح، والمراتب التى يرقاها الواصلون إلى الإنسانية المتفوقة، سأهتف بنشيدى للمعتزلين، ولمن يشعرون بشائيتهم فى إنفرادهم.. إننى أسير إلى هدفى، وأتبع طريقى، فأقفز فوق المترددين والمتأخرين»^(٣).

على أن طريق المنفرد لا يخلو من مخاطر: «أبوسحك أن تكون قاضياً على نفسك، وأن تكون منتقماً منها لشريعتك ؟، إنه لأمر مريع أن يبقى الإنسان منفرداً مع من أقامه قاضياً على نفسه، ومنتقماً منها بالشرعية التى أوجدها، إن مثل هذا الإنسان ليذهب فى الفضاء مثل الكوكب مقدوفاً إلى فراغ الوحدة.. إن فى المنفرد عواطف تطمح إلى القضاء عليه، فإن لم تنل منه نالت من نفسها، وانتحرت.. فهل أنت مستعد لإرتكاب جريمة القتل ؟ .. وما كره الناس أحداً كرههم للمخلق فوق

(١) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 201 .

(٢) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث - «الوصايا القديمة والوصايا الجديدة»،

ص ٢٣٣ .

(٣) نفس المرجع : الجزء الأول - «الإنسان الأخير»، ص ٤٤ .

السحاب .. إن الناس يرشقون المنفرد بالمظالم والمثالب، ولكنك إذا كنت تريد أن تصبح كوكباً، فعليك أن ترسل أنوارك حتى إلى الراشقين .. غير أن أشد من تصادف من الأعداء خطراً إنما هو أنت، وما يترصدك في المغاور والغابات إلا نفسك، لقد تبينت الطريق الذى يقودك إلى ذاتك أيها المنفرد، وطريقك منبسط أمامك وأمام شياطينك السبعة، فستصبح منذ الآن جاحداً لنفسك، ساحراً، مجنوناً، متشككاً، كافراً شريداً، ويجب عليك أن ترضى بالإحترق بلهيك، إذ لا يمكنك أن تتجدد ما لم تشتعل حتى تصبح رماداً.. إنك تتبع طريق الخالق أيها المنفرد.. إنك تتبع طريق العاشق .. وقد عشقت نفسك؟ وأنت كذلك تحتقرها إحتقار العاشقين .. وما للعاشق أن يدعى الحب ما لم يبدأ بإحتقار المحبوب .. توغل في عزلتك يا أخى .. سر فلا رفيق لك إلا حبك وإبداعك .. إنك ستسير طويلاً قبل أن تقفو العدالة أترك متاقلة .. إذهب إلى عزلتك فإننى أشيعك بدموعى^(١). لأننى أحب من يتفانى لوجود فى فئائه من يتفوق عليه .

وعن قسوة المبدعين يقول : «إن طموح إرادتى إلى الإيجاد يدفعنى أبداً نحو الناس إندفاع المطرقة فوق الحجر.. إن المحبة العظمى تتعاضى عن رحمتها لأن لها هدفها الأسمى، وهو خلق من تحب. والمبدعون قساة القلوب^(٢).. والمعاناة التى يعانىها المبدع ضرورية حتى يسير كل فى طريقه الخالص «فأن يدافع الإنسان عن نفسه من خلال ارتياب لا إرادى ضد الحب، وأن يتعلم الصمت .. وأن يخلق لنفسه أركاناً وزوايا وأنواعاً من الوحدة لم تكتشف بعد من أجل لحظات من الراحة .. فيصير قوياً إلى حد يسمح له بالتساؤل التالى : «ما الذى ينبغى لى أن أفعله معكم^(٣) ؟ على أن الأمر الهام هو أن لكل دربه الخاص به، ولا يعبر ذلك إلا عن صورة من صور التغلب على الذات، والإنتصار عليها^(٤)».

«.. ذلك هو طريقى، أين هو طريقك؟ - كذلك أجيب على من يسألوننى عن الطريق»، فنيته لا يبحث عن المقلدين والمحاكين، وإنما يريد أن يفعل كل امرئ فعله الخاص به ويتخذ نموذجاً يحتذى^(٥)، يقول : «أعرضوا عن كلمة من أجل

(١) نيته : «زرادشت»، الجزء الأول «طرق المبدع»، ص ص ٨٩ - ٩١ .

(٢) نفس المرجع، الجزء الثانى، «الرحماء»، ص ١١٧

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 508 .

(4) Howey, R. L.: "Heidegger & Jaspers on Nietzsche", P. 132 .

(5) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", PP 206-207 .

وتناسوها، أيها المبدعون، لأن فضيلتكم تتوقف على ألا تفعلوا شيئاً من أجل أحد أو بسبب أحد أو لأية علة، أصموا آذانكم دون هذه الأدوات الكاذبة^(١).

والمبدع كما يراه نيتشه هو الإنسان الذي تم له التحول كما سيأتي بيانه، وهو الإنسان الذي أصبح طفلاً، الإنسان الخلاق والأصيل والأساسي، وهو الإنسان الذي ينجب وهو يلعب، ويخلق قيماً، ويتمتع بإرادة كبيرة، ويرسم لنفسه هدفاً، ولديه الشجاعة اللازمة للخلق الجديد، كما أنه يتخذ موقفاً أصلياً حيال كل شيء، ويخلق مقاييس جديدة، موازين جديدة، ويعطي الحياة الإنسانية شكلاً جديداً تمام الجودة^(٢).

ويكون الإنسان الأعلى دائماً ضد التوسط والركود، متفرداً^(٣)، ويوجد في الإنسان الخالق والمخلوق معاً، كما يوجد الإنسان والإنسان إلى أقصى حد، والإنسان الأعلى والحيوان، والأمر الهام هو العلو بالذات وتجاوزها والانتصار عليها مما يحدد معالم الطريق إلى التفرد^(٤)، فالفلسفة عند نيتشه وسيلة للعثور على الطريق أو الجادة المؤدية إلى كلمة «نعم» أو كلمة «لا»^(٥).

«والحق إنني أكره أيضاً من يرون كل شيء حسناً، ويرون هذا العالم العالم خير العوالم، إن هؤلاء إلا القانونيون لكل شيء، ويتذوقون كل شيء، وما بهذا يستدل على الذوق السليم، أما أنا فأجل الفم الحساس .. الذي يعرف أن يقول (أنا) وأريد ولا أريد»^(٦)، ذلك أن شعار المبدع هو : «قل كلمتك وتحطم، فالطريق وعمر، ولكن لا مفر من تجاوزه والعلو عليه، والانتصار على المصير».

ظهور الإنسان الأعلى وعلاقته بتحويلات العقل الثلاثة :

ذكر نيتشه تحولات العقل الثلاثة في الجزء الأول من «زرادشت»، يقول : «سأشرح لكم تحول العقل في مراحل الثلاث، فأنبئكم كيف استحال العقل جملأً، وكيف استحال الجمل أسداً، وكيف استحال الأسد أخيراً فأصبح طفلاً..»^(٧).

(١) نيتشه : «زرادشت»، الإنسان الراقى، الجزء الرابع، ص ٣١٨ .

(٢) أويجن فوك : «فلسفة نيتشه»، ص ٩٧ .

(3) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosoph ..", P. 267 .

(4) Ibid., P. 269 .

(5) Danto, A. C.: Nietzsche As Philosopher", P. 195 .

(٦) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» الجزء الثالث «الروح الثقيل»، ص ٢٢٢ .

(٧) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول «التحول في مراحل ثلاثة»، ص ٤٧ -

(-) "Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes : wie der Geist zum kamele wird, und zum löwen des kamele, und zum kinde zuletzt der löwe" .

وتشير هذه التحولات إلى تحول الإنسان الناجم عن موت الاله ، أى تحول ضياعه إلى حرية خلاقة تعلم أنها مستقلة ذاتياً. أما عن التحول الأول أو « الجمل » ، فهو يشير إلى الوجود حسب منظور العظمة وهو إنسان التكريم العظيم الذى ينحنى أمام تفوق القانون الخلقى ، وهو من يحمل حملة الكبير طائعاً ، فالإنسان الواقع تحت وطأه تعالى - وهو إنسان المثالية - إنما يشبه الجمل ، لأنه لا يريد حياة سهلة، ويزدرى حالة إنعدام الثقل فى الحياة اليومية الوضيعة ، ويريد تطبيق وصايا ثقيلة وعبؤها ثقيل ، وهو يجد العظمة الخاصة به فى الطاعة والخنوع ، فيخضع للوصية القائلة « يجب عليك » ، وقد انجذب إلى عالم من القيم الثابتة. ويسارع الجمل نحو الصحراء عند وضع الأثقال عليه ، حيث يحقق التحول الثانى ويصبح أسداً ، وتنهال المثالية من تلقاء ذاتها، وتنقلب المثالية^(١) بفضل نوازع مثالية، وهذا التحول يشير إلى رفض الأحمال التى كانت تثقل على كاهل الإنسانية من الخارج ، فالأسد يحارب الآن «التنين» الذى بلغ الألف عام ، أى القيم الموضوعية فى ظاهرها، وفى كفاحه ضد الأخلاق المثالية وتبريرها المتعالى يخلق الحرية لذاته ، وينتصر على مرحلة اللاحرية ، وعلى تنظيم الحياة وفق معنى حيوى أعطى سلفاً ولا بد من تقبله. ولكن حرية الأسد التى تقول « كلاً » ، وتكشف فى الأخلاق الموضوعية وفى الشئ فى ذاته الميتافيزيقى أوهاماً مثالية، هذه الحرية ليست المرحلة النهائية؛ لأنها حرية سلبية بإزاء شئ ما، ولم تصبح بعد حرية لصالح شئ ما، وليس رفض القيم القديمة خلقاً جديداً؛ لأن هذا الرفض لا يسمح للإنسانية المتحررة بالنشاط الخلاق .

وإذا كان الأسد يقابل « يجب عليك » الذى يسيطر على الجمل « بأريد » ملؤها الكبير، فلم يزل هناك الشعور بالموقف الدفاعى فى هذه العبارة ، ولم يزل موجوداً إنفعال الغضب والعناء، فهى مرحلة لم تبلغ بعد البراءة الحقيقية القائمة فى الإرادة الخلاقة ، وفى الخلق الجديد لقيم جديدة. الطفل وحده يتمتع بهذه البراءة^(٢) ، « إن الطفل براءة ونسيان ، بدء جديد ولعب ، وعجلة تدور على ذاتها ، وحركة أولى و «نعم» مقدسة ، أجل لا بد للعب الخالق - يا أخوتى - من نعم

(١) أويجن فنك : « فلسفة نيتشه » ، ص ٨٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨١ .

مقدسة، وإنما يريد الفكر الآن إرادته، والذي هلك للعالم إنما يريد أن يريح عالمه الخاص به» (-).

وجدير بالذكر أن المقصود بإستعارة «اللعب» هنا هو طبيعة الحرية الأصلية، بوصفها خلقاً لقيم جديدة لدى الإنسان الأعلى .

واللعب هو طبيعة الحرية الإيجابية؛ لأن طابع اللعب والمخاطرة اللازم لوجود الإنسان الأعلى يضحي جلياً بعد موت الاله، كما أن الروح الخلاقة في الإنسان قائمة في اللعب، ويتضح لنا من ذلك أن تحول الإنسان إلى إنسان أعلى ليس تبديلاً من نمط بيولوجي يرتفع فيه على نحو مفاجيء فوق «الإنسان العارف» عرق جديد من الكائنات، وإنما يعني هذا التحول تحرر الحرية المحدودة من الضياع، وتجلي طابعها اللاعب .

جعل نيتشه من مفهوم «اللعب» محور تفكيره، وفسر بفضل هذا المفهوم تصويره الأساسي حول العنصر الديونيزيوسي كما سيأتى بيانه، و «اللعب» في مقالة «زرادشت» هذه ليس تمام لعب العالم الديونيزيوسي، فهو ليس لعب الأساس الأصلي الذي يبنى ويهدم عالم الظواهر، وإنما يقف اللعب في زرادشت عند حدود الخلق اللاعب لعالم القيم الذي يبدعه الإنسان الأعلى .

ويمكننا أن نتبين في مجازات «الجمال والأسد والطفل» التحول الجوهرى في الحرية الإنسانية التى تحرر ذاتها، وبالتالي ينبثق عنها الإنسان الأعلى، كما يمكننا الذهاب إلى أن الجمال - فى التحولات الثلاثة - يعبر عنه «الناطقة»، أى الإنسان الذى يضطلع بأعسر الخدمات، ويجعل من نفسه ممراً لسلطة أقوى من الإنسان، والأسد يعبر عن «الروح الحرة» أو «الناقد الناكِر»، أو «البحار الجرىء»، الذى يبحر نحو الشواطئ البعيدة المجهولة^(٢)، أما الطفل فهو يمثل «زرادشت» نفسه الذى يؤكد قيماً جديدة ويخلقها .

(-) Unschuld ist das kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges ja sagen . Ja zum spiele des Schaffens, meine Bruder, Bedarf es eines heiligen Ja sage : seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der weltverlorene" .

(1) Nietzsche F.: "Also Sprach Zarathustra", Werke in Drei Bänden, herausgeg . Von Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag Munchen, 1955, P. 294 .

(٢) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص ٨١ .

يصف نيتشه «فهم الفضيلة» الذى كان شائعاً قبل هذه التحولات بأنه «غفوة للحياة» لم ينتبه الإنسان منها لذاته بعد، وهو فيها سجين تعالى الظاهر وقد نسي طبيعته الخلاقة الخاصة به، فبعد التحول تتبدل قيم العلاقات الأساسية بأسرها، وتصبح الأرض هى المقياس الأخير ويصبح الإنسان من الناحية الجوهرية هو الخالق^(١).

وتتحقق حرية الخالق فى الإرادة، أما جوهره فيكمن فى التجاوز المستمر، لا فى ذلك التجاوز الصوفى للزمان والحياة الذى ينكر الحياة، بل فى تجاوز أطر محدودة وأهداف محدودة لفعل الإرادة، وهو تجاوز لذاته دائم فى مجرى الزمان، فيحطم ما كان عليه، ويبحث عما لم يصحبه بعد، فالخالق عند نيتشه سائر أبداً، ويشارك فى لعب الزمان الكلى، إنه طبقاً لعبارة هيرقليطس «طفل يلعب»، وبذلك يصبح الخالق رؤية تنفذ إلى الطبيعة الحية للوجود الأرضى الذى تحرر من سائر التمثلات الميتافيزيقية المتعالية، فلم يعد العالم الأرضى القائم فى المكان والزمان بخس القيمة، ولم يعد العالم الحقيقى قائماً خلف حدود الزمان والمكان^(٢)، بل «تحول الوجود»، وعادت الحرية إلى الأرض بسبب هذا التحول الذى يصبو إلى الإنسان الأعلى^(٣).

(و) ظهور الإنسان الأعلى فى صورة الإنسان الديونيزيوسى :

يمكننا القول بأن «الإنسان الأعلى» هو بعينه «الإنسان الديونيزيوسى» الذى صوره نيتشه فى صورة «جيتة» فى نهاية مؤلفه : «أفول الأصنام»، وهو الإنسان الذى انتصر على طبيعته الحيوانية، ونظم فوضى إنفعالاته وسما بدوافعه إلى درجة الكمال، إنه «الروح الحرة»^(٤)، كما أنه الإنسان المرح الذى تخلص نهائياً من الشعور بالذنب والخطيئة^(٥).

ويعد «الإنسان الديونيزيوسى» أعلى مثال لكلمة «نعم» وللتوكيد الإيجابى للحياة فيما يتعلق بعالمى المادة والفكر^(٦)، وينادى نيتشه من خلاله بالبراءة الكاملة، والحكمة المرحية التى تتعلق بالروح والجسد معاً، وبما وراء الخير والشر، «إنه «ديونيزيوس» الحقيقى» الذى يقول «آمين» حتى للعود الأبدى؛ لأنه يقول «آمين» للحياة كما هي عليه، وهذا التوكيد الإيجابى على الحياة هو من أهم سمات الإنسان

(١) المرجع السابق، ص ٨٢ .

(٢) المرجع السابق، ص ص ٨٣ - ٨٥ .

(٣) المرجع السابق، ص ٨٧ .

(4) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", P. 274 .

(5) Danto, A. C. : "Nietzsche, As Philosopher", P. 199 .

(6) Copleson, F. : "Nietzsche Philosopher of Culture", P. 84 .

الديونيزيوسى^(١). ويؤكد نيتشه على أهمية مفهوم المرح فى هذا الصدد : «فهنالك نظام مرتبى جديد للأرواح والنفوس، والطبائع المأسوية لم تعد فى الصفوف الأولى»^(٢). أما رمز الرقص فكثيراً ما يستخدمه للإشارة إلى طابع المرح الذى يسود الروح الحرة، كما يرى أن الحضارة السامية تمثل «رقصاً جريئاً» يحتاج إلى قدر كبير من القوة والمرونة^(٣)، أما الإنسان الأعلى فهو يمثل معانى الصلابة والهدوء والمرح الغزير؛ «فمنذ أن ظهرت الإنسانية على سطح الأرض، لم يهنأ الإنسان بذاته إلا قليلاً، ذلك وحده هو الخطيئة الأصلية فى رأى نيتشه وعلى ذلك فإن المرح والبهجة وروح الرقص، والصحة الموفورة الغنية من أهم سمات الإنسان الديونيزيوسى أو الإنسان الأعلى»^(٤).

وتتمثل أهمية رمز «الرقص» على نحو خاص فى أنه يشير إلى روح الخفة وطابع المرح العقلى الذى يعلو على ثقل الأرض، وكل الجدية البلهاء، إنه الحرية المرحية القوية المستقلة^(٥).

«فالإنسان الديونيزيوسى» عند نيتشه يشبه «الراقص» تماماً، أما شيطانه الوحيد فهو «روح الثقل»^(٦)، ولا شئ يدفع إلى العلو عن الوصايا القديمة سوى مافيهما من ثقل يستنبت الأجنحة، ويولد الشوق إلى الينابيع الصافية^(٧). وما يعيب الإنسان الحالى هو إنه مازال يغرس رأسه الثقيل فى التراث الثقيل، «فمازال يجهل كيف يطير، ومازال يشعر بأن الحياة ثقيلة كالأرض»^(٨).

يقول «زرادشت» بهذا الصدد : «.. أنا أحب الجرى فى المجال البعيد؛ لأن فى الأرض مستنقعات كثيرة، ومعاثر لا تحتازها إلا الأرجل المنزقة .. وإذا ما أردتم إيجادة الرقص، فعليكم ألا تأنفوا من الانقلاب على رؤوسكم»^(٩). والمقصود بالانقلاب على الرؤوس هو إنقلاب القيم الذى يأتى به الإنسان الأعلى أو الإنسان الديونيزيوسى فيتجاوز به الخير والشر معاً، ولوائح القيم القديمة .

(1) Ibid., P. 90 .

(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", P. 517 .

(3) Nietzsche, F. : "Human, All - too - Human", P. 169 .

(4) Copleston, F. : "Nietzsche Philosopher of Culture", P. 90 .

(5) Ibid., P. 91 .

(6) Pütz, P. : "Nietzsche", P. 40 .

(٧) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث، «الوصايا القديمة والجديدة» ، ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

(٨) المرجع السابق، الجزء الثالث، «الروح الثقيل» ، ص ٢١٠ .

(٩) المرجع السابق، الجزء الثالث «الإنسان الراقى» ، ص ٣٢٢ .

خامساً - العلو الميتافيزيقي في فكرة الإنسان الأعلى «تجاوز الذات والعلو عليها»

«إنكم تنظرون إلى ما فوقكم عندما تشوقون إلى الإعتلاء، أما أنا فقد علوت حتى أصبحت أطلع إلى ما تحت قدمي، فهل فيكم من يمكنه أن يضحك، وهو واقف على الذرى» (١)؟

يوضح نيتشه العلو في فكرة الإنسان الأعلى بقوله : «ليكن حبكم للحياة تعبيراً عن أسمى أمانيتكم، ولتكن هذه الأمانى عبارة عن أرفع فكرة في الحياة، وما أرفع فكرة لكم إلا هذه القاعدة «ما الإنسان إلا كائن يجب أن نتفوق عليه» (٢). فالكائنات الإنسانية هي المخلوقات الوحيدة التي يمكنها أن تتجاوز ذاتها (٣)، والإنسان ما هو إلا كائن يجب أن ينشأ منه ما يجتازه، فليس الإنسان هدفاً أو غاية، إنه، بالأحرى، عابر ينشد السعادة في ظهيرته ومسائه .

إن كلمات زرادشت عن الظهيرة العظمى، وجميع ما رفعه فوق العالم إن هو إلا أقول يبرز من ورائه الفجر الجديد (٤)، وهو يدعو إلى اجتياز العظماء أيضاً قائلاً : «أعبنى هؤلاء العظماء، وأشدهم ارهاقاً لى أوفرهم عظمة، فأنا أتوق إلى اجتياز مرتبتهم وأنا أتجه إلى الإنسان الأعلى.. لقد عرتنى هزة عندما شاهدت خيال العظماء في عريهم فشعرت بجناحين استنبتتهما ساعداي لأخلق بعيداً عنهم في آفاق الدهور الآتية : إننى أتوجه إلى الدهور البعيدة... إلى الظهيرات الغارقة في أنوار لم يحلم بها الفن من قبل، فهناك تتجلى الآلهة وقد اعتراها الخجل من كل ما يقع من حادثات على الأرض» (٥). يعلو الإنسان الأعلى بنفسه فوق نفسه، ويسامح عدوه، بل ويباركه (٦)، وهو يحارب من أجل عالم أسمى، ويضحى بكل شيء من أجل رغبته

(١) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» ، الجزء الأول - «القراءة والكتابة» ، ص ٦٤ .

(٢) نفس المرجع السابق، الجزء الأول، «الحرب والمحاربون» ، ص ٧٣ .

(3) Nietzsche, F. : "Daybreak", P. 150 .

(٤) نيتشه : «زرادشت» ، الجزء الثالث، الوصايا القديمة والجديدة، ص ٢٢٦ .

(٥) نفس المرجع، الجزء الثاني - «حكمة البشر» ، ص ١٧٢ .

(6) Nietzsche, F. : "Joyful Wisdom", P. 86 .

فى العلو^(١). وهو يبدأ من إحترام ذاته، ويتلو ذلك كل شىء، على أن ذلك الإحترام للذات يختلف عن الأثرة العمياء^(٢).

ومن الوسائل التى يحقق بها الإنسان الأعلى ذاته أن يمنحها الحق فى الأفعال الإستثنائية كتجربة فى الانتصار على الذات وممارسة الحرية، وهو فى ذلك لا يضاهى أو يحاكي الآخرين^(٣).

وعندما يصبح مدى تحقيق الحياة هو المعيار الذى يحل محل قيمتى الخير والشر، فلاشك فى أن غاية الإنسان لن تعود هى الوصول إلى حالة معينة تحددها القواعد الأخلاقية المعمول بها، بل هى أن يكتسب مزيداً من العلاء فى الحياة على الدوام^(٤).

وبطالب نيتشه بخلق أرستقراطية جديدة أعلى من الأرستقراطية القديمة، ويدعو الإنسانية إلى العلاء بنفسها شيئاً فشيئاً حتى تخلق طابعاً جديداً من الإنسانية أو فوق الإنسانية وهو الإنسان الأعلى^(٥)، ولقد استنزف العالم الأرستقراطى ذاته، وأضعف نفسه عندما طرح بعيداً إمتيازاته بسبب نبل غرائزه، وعندما اهتم بالضعفاء وبالشفقة بسبب التهذيب المفرط الذى تتسم به حضارته^(٦)، فالفردية شرط لخلق الأرستقراطية، وهو يريد أن يعيد نظام التصاعد أى جعل الناس فى طبقات بعد أن قضى على هذا النظام بفعل أنصار الكم، فليتقدم الفرد على المجموع، ما دام الفرد ممتازاً، ونيتشه ينكر تماماً الفردية التى تترك الفرد لهواه يتصرف كيفما يشاء^(٧).

وتحدد قيمة الفرد بالنسبة إلى ذاته فى أن يكون بذاته فى مستوى عال من الوجود، أما سموه وعلوه على ذاته، وعلو حياته على نفسها، فإن كل هذا لا يعنى الجماعة، لكن الفرد الممتاز لا يحفل بالجماعة، وإن كان فى هذا ما يتنافى مع سموه الذاتى، ويتعد عنها إن كان فى هذا الإلتواء شىء من مقتضيات الإمتياز..

(1) Ibid., P. 69 .

(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", P. 486 .

(3) Ibid., P. 487 .

(٤) فؤاد زكريا «نيتشه» ، ص ٩٨ .

(٥) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» ، ص ٢٥٧ .

(6) Nietzsche, F. : "The Will to Power", P. 494 .

(٧) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» ، ص ٢٥٧ .

وأول ما يجب الحرص عليه هو الفردية بمعنى المحافظة على الفروق الطبيعية الموجودة بين الأفراد، والشعور بالذاتية شعوراً قوياً، وبأنها متميزة من غيرها من الذاتيات الأخرى، ومن نتائج الفردية جعل الناس فى طبقات بعضها فوق بعض حسب سموها، وما وصلت إليه فى سلم الرقى الإنسانى، وعليه فلا جدوى من تحقيق المساواة بين الجميع لأنها أكبر أكذوبة فى وجه طبيعة الوجود، وعلينا أن نحافظ على الفروق الجوهرية والطبيعية بين البشر، فذلك هو الضمان الوحيد لسمو الإنسانية وتعاليتها. ولا بد أن توجد قيم خاصة لكل درجة من درجات النظام مادامنا ننادى بنظام التصاعد^(١).

ويمكن القول بأن «الإنسان - الإنسان الأعلى» يعبر عن ذاتنا الحقيقية، وبأن «الإنسان الأعلى» هو ذلك الذى حقق سيادته وسيطرته على ذاته، وحقق انتصاره عليها^(٢)، ونحن نتجاوز أنفسنا بالتغلب على شىء ما فى أنفسنا، كما نفنى ك مخلوقات إنسانية كى نحقق ما هو أعلى منها، فالحياة الإنسانية تضحية أو يجب أن تكون كذلك، وهى تضحية من أجل شىء ممكن التحقيق نصبح من خلاله قادرين على التغلب على أنفسنا وذواتنا^(٣)، يقول نيتشه فى ذلك المعنى : «إذا أردتم بلوغ الذرى، فتسلقوها بأرجلكم، ولا تطلبوا أن تحملوا إليها على ظهور الغير ورؤوسهم»^(٤).

وفى فصل «الفداء» فى «زلردشت» ينتقد نيتشه فكرة الفداء المسيحية، والميتافيزيقا بوجه عام حيث تقوم على الإعراض عن هذه الحياة، ويضع فى مقابلتها افتداء الإنسان بواسطة الإنسان الأعلى، ويشير إلى العلاقة بين المستقبل الذى ينبغى أن يجرى بالإنسان الأعلى والآن الحاضرة، والعلاقة بين المستقبل والماضى على السواء، وأكثر ما لا يمكن احتماله فى نظره، وما يتعد عنه فى إرادته التى تخلق الإنسان الأعلى هو إنسان الأزمنة الحاضرة وإنسان الماضى، وهو يحيا فى إرادة المستقبل يحدوه الأمل فى إنتظار وإستشراف المستقبل البعيد، فيبدو كل ما كان مجزئاً فى حياة البشر وقد وجد تبريره فى هذا المستقبل، وخلاصه بهذه الطريقة، بيد أن هذه الارادة لا تستطيع أن

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» ، ص ص ٢٦٠ - ٢٦١ .

(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher", P. 270 .

(3) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher", P. 198 .

(٤) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» ، الجزء الرابع - «الإنسان الرافى» ، ص ٣١٨ .

«تخلص» إلا في سبيل المستقبل، ولا تستطيع أن تريد إلا في مجال الممكن، ولا يمكنها العمل إلى الخلف^(١).

فالإنسان الأعلى فوق الشعور بالامتلاء والخير، فوق الزمان، فوق النوع، فوق الوفرة والغنى، فوق البطل، وكل هذه الصفات ليست سوى تنويعات إستخدامها نيتشه، ولا تعنى عنده سوى التغلب على الذات والانتصار عليها الذي يحققه الإنسان الأعلى، لأنه ليس بوسعنا فصل مفهوم الإنسان الأعلى عن مفهوم المقاومة «فالإنسان كائن يجب مقاومته والتغلب عليه»^(٢).

ويتم التغلب على الشعور بالاحتقار والازدراء الذي يشعر به الإنسان الأعلى تجاه القطيع من خلال النضال والكفاح ضد أعظم أعداء الإنسان (ذاته)، فيشعر بالحب نحو الآخرين على ألا يستسلم للشفقة أعظم وأخطر الاغراءات جميعاً^(٣).

هذا، وبعد التغلب على العدمية الأساسية من الخطوات الأولى على الطريق المؤدى إلى الإنسان الأعلى، مما يفتح المجال واسعاً لخلق قيم جديدة، فالإنسان الأعلى هو المبدع الذي يسير على طريق التغلب على الذات، وعلى الرغم من تدرج القيم ونظامها الهرمي؛ فإن القيم الذاتية تتحدد جديلاً من خلال الكفاح والنضال لتحقيق الانتصار على الذات والعلو عليها^(٤).

حاول نيتشه «الميتافيزيقي»، أن يمدنا بصورة عن العالم كما هو عليه بالفعل، على ألا يتخيل الإنسان عنه أو عن ذاته أية أوام، ويجب ألا تعوقه الرؤى الخاطئة لأن مهمته الصحيحة هي خلق ما يتفوق على الإنسان الحالي^(٥). الإنسان يكتشف عدميته وعدم نفعه الخاص من خلال المنظور الكوزمولوجي، ويدرك أنه لا يمثل المركز، وأن وجوده ليس له معنى خاص يضيف عليه النعمة الأبدية، فتتحدد ثلاثة إختيارات أمام الإنسان :

١ - يستطيع الإنسان أن يهرب إلى عدمية العلو أو الترانسندس كما يرى ياسبرز .

(١) أوبجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص ٩٠ .

(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher.." p. 298 .

(3) Howey, R.L. : "Heidegger and Jaspers on Nietzsche", pp. 131 - 132 .

(4) Ibid., p. 133 .

(5) Danto, A.C. : "Nietzsche As Philosopher", p. 195 .

٢ - ويستطيع أن يهرب إلى عدمية اللامعنى الأساسية .

٣ - أو أن يدخل فى علاقة جدلية مع وجوده، ويحاول من خلال قبول شروط وجوده بكل أمانة وإخلاص أن يبدع ذاته .

والواقع أن الإنسان يتعذر عليه الهروب من تغلبه على ذاته الذى يتخذ طابعاً مأساوياً، ويرى أنه من الأفضل أن تتحول المسألة إلى مأساة بدلاً من أن تظل ملهاة، وبناء على هذه المأساة لا يبقى الإنسان مركز الكون، كما لا يظل وجوده عديم المعنى تماماً، فلا يبقى أمامه سوى الاختيار الأخير حيث تظهر - من خلال جدل الوجود والدخول معه فى حوار وتلاق - إمكانية لدى الإنسان لأول مرة^(١) . ويمتلك الحياة بواسطة هذه الإمكانية، فيصبح مركزاً لوجوده الفردى، وجدير بالذكر أن فكرة الجدل عند نيتشه ليست فردية تماماً؛ لأن المرء يبدع ذاته فى علاقته مع الآخرين، وهى تعبر عن رؤية جديدة للإنسان كإنسان فلم يعد الإنسان يتجه إلى مبدأ أو كينونة تقع خارج وجوده، وإنما أصبح يهب طاقاته لتشمل وجوده، فيتمكن من إثبات ذاته كماض وحاضر ومستقبل^(٢) .

ويتضح المعنى الميتافيزيقى فى فلسفة نيتشه عن الإنسان فى تلك الثنائية والإزدواجية التى يراها نيتشه فى الطبيعة الإنسانية، فالإنسان مخلوق يعرف أنه يجب أن يموت، كما يمكنه أن يتبنى المنظور الكوزومولوجى الذى يعترض على وجوده كإنسان، ويخلق قطباً ثنائياً إمكانية للجدل الميتافيزيقى على الرغم من تعارضهما لأنهما كامنان داخل الإنسان .

فالإنسان هو المخلوق الميتافيزيقى الذى يصبح جدل الإنتصار على الذات والعلو عليها ممكناً بسبب طبيعته المزدوجة الجوهرية، والميتافيزيقا عند نيتشه تفتح المجال والإمكانية - لأول مرة - لإنسانية عميقة وافرة المعانى حيث أصبح لدى الإنسان الحرية فى التركيز على ذاته بطريقة خلاقة، ليصير مزيجاً من الطبيعة الحيوانية والروحانية، وهو يعتقد أن أية فلسفة تعلو من شأن الجانب الروحانى على حساب الجانب الحيوانى أو العكس بدون أدنى موازنة بينهما تعد فلسفة مضللة^(٣) .

(1) Howey, R.L.: "Heidegger & Jaspers..", pp. 159 - 160 .

(2) Ibid., P. 161 .

(3) Ibid., P. 165 .

ويؤكد نيتشه على أن أعظم وأصعب المهام التي تواجه الإنسان في طريقه إلى الإنسان الأعلى هي التغلب على رغبة الأخذ بالثأر؛ فامكانيات الإنسانية بعيدة المدى حتى أنه يفكر في تكوين مجتمع يشتمل على أفراد من الإنسان الأعلى والقطيع، بحيث تندمج إرادتهما بطريقة تمكنهما من الحياة بصورة خلاقة، وهو يريد أن يتعلم الإنسان حب هذا العالم، وحب هذه الحياة بدلاً من إنكارها والعزوف عنها، وهو يحشد كل طاقاته، من أجل ذلك.. وذلك هو الدرس الأول الذي يعلمه لنا «تعلموا أن تحبوا الحياة»، ومن العسير أن نجد معنى أكثر عمقاً أو حيوية يعبر عن إمكانيات الكائن الإنساني من ذلك المعنى^(١).

مما سبق يتبين لنا أنه لم تعد لدى نيتشه حقيقة إلا حقيقة الإنسان الذي لا يوجد وجوداً نهائياً، وإنما هو في حال صيرورة، فإنسان نيتشه يجب عليه - مادام لا يقوم إلا على نفسه - أن يختار ذاته، وألا يختارها إلا لكي يثب إلى ما ورائها باستمرار لأنه مستقبل لا يمكن اللحاق به أبداً. وتبقى الحقيقة الوحيدة الممكنة لتؤكد أن في الإنسان - تعريفاً لحقيقته - إندفاعاً ووثبة نحو ممكن يفلت منه إفلتاً أبدياً، وأن ذات الإنسان شيء سيكون دائماً في المستقبل وراء وجوده، وأنه يفقد نفسه بأن يجدها، فلا يجد نفسه إلا إذا فقدها^(٢)، مما يؤكد معنى العلو الميتافيزيقي في فكرة الإنسان الأعلى^(٣).

سادساً : تفسيرات ومواقف

(أ) تفسير ياسبرز لفكرة الإنسان الأعلى :

أشار ياسبرز إلى اعتقاد نيتشه في أن «الإنسانية الأصلية» تمثل جدلاً بين إزدراء الإنسان الحالي، والتطلع إلى صورة الإنسان في المستقبل؛ إنه جدل الانتصار على الذات الذي يفصل بين قطبين هما : إحترام الذات وإحتقارها، وهو يرى أن من

(1) Ibid., P. 165 - 166 .

(٢) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر» ، ترجمة فؤاد كامل - مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢، ص ٥٦ - ٥٧ .

(٣) تختلف عبارة البطل عند كارلايل (كاتب ومؤرخ وفيلسوف إنجليزي) (١٧٩٥ - ١٨٨١م) Thomas Carlyle - عن الإنسان الأعلى عند نيتشه، فكارلايل كمؤرخ، وجد أن العظماء يصنعون التاريخ، وأن المجتمع يقوم على عبادة البطل الذي لن توجد بدونه سوى حالة من الفوضى والاضطراب؛ أما نيتشه فيرى أن الإنسان الأعلى قيمة في ذاته، كما أنه يجسد حالة الوجود التي يشاق إليها كل إنسان، وتتمثل لديه القيم الوحيدة الممكنة، والمجتمع يستهجن ذلك ما دام يعوق نمو الذات الفردية .

يحتقر النوع الإنساني وحده يمكنه أن يحب الإنسان، ويصبح، من ثم، إنساناً أصيلاً، وعلى ذلك يتضاءل حب الإنسان في قلب رجل الدين، ولأنه يستاء من الإنسانية يضع موضوع حبه فيما وراء الإنسان: في الألوهية، وذلك بدلاً من أن يساعد على خلق الظروف المواتية التي تدفع الإنسان إلى الانتصار على ذاته والعلو عليها .

يرى نيتشه أنه لا بد من التغلب على هذا الإزدراء في النهاية.. إنه اشتياق نيتشه إلى «الإنسان الأصيل» الذي يقوده إلى هذا الإحتقار، والذي أضفى صفة التوتر على علاقاته الواقعية بفاجتر ولو سالومي . فرؤية نيتشه للإنسان الأصيل لا تعبر عن نموذج أو مثال يستحيل وصفه، فهو نموذج ممكن التحقيق، كما أنه يمدنا باطار عام يوضح إتجاه الدرب المؤدى إلى الانتصار على الذات، ولكن تفاصيل الكفاح والنضال يجب أن تظل فردية بصورة أساسية، ونيتشه يعتبر الإنسان نوعاً خاصاً من الحيوان يتمتع بالقدرة على العقلانية والروحانية، وأنه يدفع ثمناً باهظاً إذا ما نسي حيوانيته، أما إذا نسي عقلانيته، أصبح بوهيمياً متوحشاً، فالإنسان حيوان روحاني (١).

ويستخدم نيتشه مفهوم المرض في هذا الصدد بمعان مختلفة، فهو أحياناً يتحدث عن الإنسان نفسه كمرض، وأحياناً أخرى يذهب إلى أنه ثمة مرض في طبيعة الإنسان يؤدي به إلى تمييز نفسه عن الحيوانات الأخرى، فامكانية الإنسان ترجع لا إلى قدرته على ادراك ذاته وتأملها وحسب، وإنما إلى قدرته على خداع ذاته، فالحيوان الكامن فيه يحتاج إلى التخييلات وأوهام العظمة كي يحقق البقاء، وتظهر هنا الثنائية الأساسية في طبيعة الإنسان، إذ يكمن مرض الإنسان في «الذات» التي توحى له بأنه معنى الخلق والإبداع، وأنه المخلوق الذي لا يمكن التفكير في لا وجوده، وفي نفس الوقت الإنسان هو المخلوق الذي يتبنى المنظور الكوزمولوجي (الكوني) فيعلو بوجوده كإنسان، ومن ثم يدرك ذاته على أنه بلا معنى .

يتضح من ذلك أن نظرية نيتشه عن الإنسان تؤكد وجود نقص أساسي وثنائية أساسية في طبيعته، ويهدد المنظور الكوزمولوجي المنظور الحيوي، ولكن المنظور الإنساني بدون المنظور الكوني يؤدي بالإنسان إلى رضى سخييف عن الذات .

إذن، تصبح الأصالة والتغلب على الذات والعلو عليها أمراً ممكناً من خلال

(1) Ibid., PP. 114 - 116 .

مصطلحات الجدل الذى يأخذ مكانه بين المنظور الكوزمولوجى والإنسانية، وتكمن إمكانية الجدل فى طبيعة الإنسان ذاته (١).

يرى ياسبرز أن «فكرة الخلق» فكرة أساسية تماماً فى فلسفة نيتشه، «فالإبداع هو أسمى مطلب، هو الموجود الأصيل، وأساس كل النشاط الجوهرى : الإبداع تقويم، الإبداع إيمان وخلاص، الإبداع حب، .. فى الإبداع إبادة وإفناء، الإبداع إتصال ومشاركة .. ما زال الإبداع كله ألماً عظيماً، وافتقاراً، إلى المعرفة .. فى الإبداع يتم تحقيق الوجود الأصيل ..» .

كما يرى أن الإبداع والاصالة والانتصار على الذات محاولات لوصف التصور الوجودى للإنسان الأعلى . فالإبداع هو أعلى صور الإرادة، وهو يهتم بصفة أساسية بالإبداع الفنى، وتصبح الحياة الفردية لديه أسمى صورة للإبداع الفنى، ولم يقصد نيتشه فى عبارته «الإبداع هو الإيمان» أيه أوامر لا هوية، وإنما يقصد الإيمان فى الرؤيا، وفى الأحلام والرؤى المتخيلة، ويرى أن الانغماس فى الممكنات لا يتفصل عن الخلق الأصيل، فالخلق أو الإبداع حب يدفع إلى الأمام ما هو جديد، ويبعد القديم .

ويلاحظ هنا أن بعض الانتقادات التى وجهت إلى نيتشه اهتمت بالدرجة الأولى بجانب التدمير والهدم، فى فلسفته، لأن «الهدم» عند نيتشه لا يجد مبرراً له إلا من خلال ما يخلقه المرء «فيما وراء» ما يهدمه المرء، وبذلك تكون فلسفة المطرقة عند نيتشه مرحلة تمهيدية للإبداع الأصيل .

كما أن تصميم نيتشه على العلاقة بين المعاناة والخلق يكسب فلسفته طابعاً رومانتيكياً، وعلى الرغم من أنه يرى المعاناة شرطاً ضرورياً للإبداع، فإنه يتم التغلب عليها من خلال الإبداع، وهو يعتبر بيتهوفن أعظم عبقرية خلاقة لا بسبب معاناته ولكن بسبب الطريقة التى يعلو transcend بها على معاناته (٢).

ويرى ياسبرز أن «الإبداع إتصال» لأنه نوع من البوح والافشاء الذاتى، ومع ذلك تبقى فكرة الخلق «غير معرفة»، بالضرورة، ومن العلامات التى تميز فلسفة نيتشه أن مصطلحات مثل الحياة، وإرادة القوة، والعود الأبدى لم توضع أبداً فى صورة مفاهيم، وهو بالمثل يتناول مفهوم الخلق كما لو كان واضحاً بذاته، ولكنه لا يتخذ مباشرة

(1) Ibid, PP. 116 - 117 .

(2) Ibid., PP. 133 - 135 .

موضوعاً للفلسفة، ولا يطرره أو يوضح طبيعته، ولكن تتمتع صياغاته بقوة جذب غير محددة تستدعي الموجود الأصيل، وتدركه، فلن تتمكن من فهم نيتشه فهماً أصيلاً بفحص عباراته مستقلاً بعضها عن الآخر، ذلك أن فكرة الإبداع بكل ما تحمل من روعة وجلال لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال سياق فلسفة نيتشه بأسرها (١).

يؤكد ياسبرز على ضرورة التمييز بين الإنسان المتفوق والإنسان الأعلى عند نيتشه، فالأول ظهر فعلاً في التاريخ، والثاني لم يصل بعد إلى الوجود، والمجتمع عدو لا تلين شوكتة لهؤلاء المتفوقين، كما أن الإنسان المتفوق يدخل في جدل التغلب على الذات لأن الكفاح لا بد أن يتخذ طبيعة إيجابية في صورة الانتصار على الذات والعلو عليها أكثر من كونه مجرد فعل سلبي لشروط الوجود .

أدى ذلك بنيتشه إلى تعديل تصوره عن الأدوار السياسية والاجتماعية التي يجب أن يضطلع بها الإنسان الأعلى، إكتفى في البداية بموقف يسمح للإنسان الأعلى بالتواجد كموجود خالق بذاته في علاقة متبادلة بينه وبين إنسان القطيع، أما في تفكيره المتأخر اعتقد في ضرورة توفر القوة التي تمكن الإنسان من تحويل طبيعة المنظمات الاجتماعية والسياسية (٢).

فإمكانية الإنسان الأعلى تقوم على تغير مصاحب لشروط الوجود، ومذهبه يجلب رؤية جديدة للنوع الإنساني، ويصبح الإنسان الأعلى، كما يراه نيتشه، مشرعاً للمستقبل أو مبدعاً، وعليه أن يخلق أيضاً شروط تغلبه على ذاته، وخلق هذه الشروط هو موضوع ما يسميه نيتشه «بالسياسات العظمى» التي أسىء فهمها إلي حد بعيد، «فالسياسات العظمى» تمثل نزاعاً ونضالاً من أجل القوة وليس صراعاً من أجل الدولة، ذلك أن مفهوم «قوة الدولة» مفهوم كرهه بالنسبة إلى نيتشه، وهويطلق على الدولة مسمى «الصنم الجديد» وموقفه من الدولة جلي لا لبس فيه، إذ أن الإهتمام بالدولة يعبر عن أحد أخطار العدمية الناقصة التي تحاول إستبدال صنم الاله المحطم بصنم الدولة، ويتمثل الخطر في أن نختار نواباً للاله أمام الناس، ونعتبرهم نموذجاً أو مثلاً يحتذى، ويعبر ذلك عن إستبدال أحد أشكال العلو بالآخر . و«السياسات العظمى» في رأى نيتشه معركة من أجل الحصول على القوة اللازمة لإبداع التحول في القيم، لأن الإنسان الحالي جسر للإنسان الأعلى .

(1) Ibid., P. 135 .

(2) Ibid., P. 136 .

أما فى تفكير نيتشه الناضج، فيصبح الإنسان الأعلى، نموذجاً بمعنى مزدوج . نموذج سيكولوجى، وآخر وجودى تاريخى، وتصبح فكرة الإنسان الأعلى ذات بدهة وجودية لأن الفرد من خلال مصطلح التغلب على الذات والانتصار عليها يتخذ كعلامة حضارية، أو كنموذج لمستقبل الإنسانية (١).

وإذا ما أدركنا الإنسان على أنه صيرورة فى شكل «ارادة القوة»، فإن أى فهم أصيل لموقف الإنسان يجب أن يدرك هذه المؤسسات الاجتماعية على أنها صيرورة هى الأخرى، وأن ركودها وتجمدها يشكل حجر عثرة فى سبيل الانتصار على الذات والعلو عليها . ونيتشه يطرح الحل لهذه المشكلة عن طريق فكرته عن السياسات العظمى الخاصة بالإنسان الأعلى .

ويرى ياسبرز أن الإنسان عند نيتشه ليس هو المخلوق الحقيقى الضعيف التافه الذى لا يستحق أبداً الخلاص أو النعمة، كما أنه ليس صاحب الكون الذى تقاس وفقاً له الأشياء جميعاً .. إنه الحيوان الذى يحاول أن يمتلك حياته الخاصة، ويحاول تحقيق ذاته من خلال أسمى الطرق وأكثرها إنسانية (٢).

(ب) تفسير هايدجر لفكرة الإنسان الأعلى :

يعد تفسير هايدجر لمذهب الإنسان الأعلى جزءاً من موقفه الميتافيزيقى، وهو يتناول موضوع «الذاتية»، ويرى أنه لما كانت الميتافيزيقا عديمة، فإن الإنسان الأعلى يجب أن يدرك من خلال مصطلحات الماهية التاريخية العدمية، وبعد ذلك تنصلاً من الاعتقاد السابق الذى كان يذهب إلى أن العقل ماهية الإنسان .

ويضيف هايدجر أن هذا الانكار والتنصل ذو طابع عدمى، لأنه ما زال يفكر فى ماهية الإنسان «كحيوان عقلانى»، ويرى أن فلسفة نيتشه تعبر عن نقيض الميتافيزيقا وليس المركب، وعلى ذلك ففلسفته هى الأخرى ميتافيزيقا، ويطبق نفس الأمر على موقف نيتشه من المسيحية أو ضد المسيحية مسترشداً فى ذلك بفكرة الجدل عند هيغل .

يؤكد هايدجر أن فكرة الإنسان الأعلى عند نيتشه لا تكتمل إلا بوجود ارادة القو وعندما تصبح الموجودات بأسرها عوداً أبدياً للشبيه (٣) إلا أن رفض هايدجر الإعتراض

(1) Ibid., P. 137 .

(2) Ibid., P. 162 .

(3) Ibid., P. 137 .

بالبعد الإنساني لفلسفة نيتشه أدى به إلى تفسير يتجاهل الدلالة الوجودية الضخمة للعود الأبدى كقوة مبدعة، ويؤكد هايدجر أن فلسفة نيتشه تعبر عن «الذاتية» في الفلسفة التقليدية التي ترجع في أصولها إلى ديكارت، أما في العصور القديمة فترجع الذاتية إلى بروتاجوراس، وهي ذات نوع مختلف يقوم على نظرية الحق والوجود، وهي تختلف تماماً عن الذاتية في العصور الحديثة، والصلة التي تربط بينهما تقوم على أن الإنسان في الحالين مركز الحقيقة والوجود والقيمة .

يرى هايدجر أن تاريخ الفلسفة الغربية من ديكارت إلى نيتشه يعبر عن تحول أنطولوجي لميتافيزيقا الذاتية، ومن ثم للعدمية، وأن ما هو ضمني وبسيط في فلسفة ديكارت يصبح معقداً صريحاً في فلسفات ليبنتز، وكانط، وفيشته، وشلنج، وهيجل، وتمثل ذروة هذا النوع من الفلسفات لدى نيتشه حيث يرتفع بالارادة ليجعل منها مبدأ سامياً يفهم كل شيء في ضوئه وعلى أساس منه، ويعنى بها إرادة القوة ..^(١)

إلا أن نيتشه يحول الاتهام بالعدمية إلى هايدجر نفسه، ويرى أن كلاً من ياسبرز وهايدجر ما زالاً يتصلان إتصلاً وثيقاً بالميتافيزيقا التقليدية، لأن كليهما يريد أن يحقق شكلاً من أشكال العلو Tranzsendenz، ونلاحظ من ذلك أن رفض نيتشه للميتافيزيقا التقليدية يقوم على أنها Anthropomorphic، بالإضافة إلى مذهبها في العلو وهو الذي يعتبر ميتافيزيقياً Anti-anthropomorphic .

هذا، وتعتبر الأنثروبولوجيا الفلسفية عن ذلك المنظور الذي يركز على الاهتمامات الخاصة بحياة الإنسان، ويمكننا أن نذهب إلى وجود بعد ميتافيزيقي في تلك الأنثروبولوجيا ..

مما سبق يتضح أن لنظرية نيتشه عن الإنسان جانبين، يعبر الجانب الأول عن رؤيته للإنسان من خلال مصطلحات الإمكانية، ونجد ذلك واضحاً في فكرة الإنسان الأعلى، أما الجانب الثاني فهو نقده للإنسان الحالي، والجانبان يعبران أصدق تعبير عن تطرف نيتشه الذي يحاول دائماً أن يخلق أعظم تضاد ممكن بين الإنسان كما هو عليه، وفي أحقر أحواله، وبين الإنسان الممكن الذي يتمتع بأعظم درجة من النبيل .

(1) Ibid., P. 138 .

(-) إضعفاء صورة إنسانية على العالم

(-) ضد إضعفاء إضعفاء صورة إنسانية على العالم

ويتوعد نيتشه الإنسان الحالي، ويصب عليه جام غضبه ونقمته كى يخرج به من حالة الرضا الذاتى والقناعة الداخلية، فيبدع «فيما وراء ذاته»، وهذه الماوراء تمثل الإنسان كمستقبل وامكانية أصيلة .

ولكن قبل أن يبدع الإنسان فيما وراء ذاته يجب أولاً أن ينهمك فى إعادة تقويمه لحالته الراهنة، ولدوافعه، ومن هنا كانت أهمية النقد الذى يوجهه نيتشه فى الجانب الثانى من نظريته عن الإنسان (١).

(ج) موضة الإنسان الأعلى :

نظمت أشعار فى التسعين عام الأخيرة حول «زرادشت نيتشه» حتى أصبح الإنسان الأعلى بمثابة «موضة أو تقليعة»، وقدم لنا ليوبرج Leo Berg عام ١٨٦٧ تحليلًا عن مصدر فكرة الإنسان الأعلى فى التفكير الحديث، وتوصل إلى أن هذه الفكرة ترتبط ببداية «الذاتية»، وعلى نحو خاص بفلسفة كانط، كما تعرف عليها عند نيتشه، وكيركجور، وكارلايل، وامرسون (٢)، ورينان (٣) ولاجار (٤)، وأخيرًا عند نيتشه الذى يعده الرائد وفى طليعة من تحدثوا عن موضوع الإنسان الأعلى .

أما الرائد فى مجال الأدبى وليس الفلسفى فهو «جيتيه» فى فاوست (٥)، وعند امرمان (٦) فى ميرلين Merlin، وكذلك عند فاجنر فى لوهنجرين Lohengrin (٧).

(1) Ibid., P. 107 .

(٢) امرسون : (١٨٠٣ - ١٨٨٢) Ralf Wald Emerson ، فيلسوف وشاعر أميركى يعرف مذهبه بمذهب (التعالى) .

(٣) رينان : (١٨٢٣ - ١٨٩٢) Ernest Renan : مؤرخ وفيلسوف فرنسى، من أشهر آثاره (حياة المسيح) Vie de Jesus سنة ١٨٦٣ .

(٤) لاجارد Paul Anton de Lagarde (١٨٩١ - ١٨٢٧) : عالم دينى ومستشرق ألمانى، إسمه الحقيقى Botticher ، ولا جارد هو إسم والدته، كان محافظاً وخصماً للسامية .

(٥) جيتيه (١٧٤٩ - ١٨٤٠) Johann Wolfgang von Goethe - أعظم الشعراء الألمان فى جميع العصور

(٦) امرمان (١٧٩٦ - ١٨٤٠) Karl Immermann : مؤلف مسرحى، وقاص ألمانى، ولد فى Magdeburg كتب سلسلة من المآسى التاريخية فيما بين ١٨٢٧ - ١٨٣٢ منها Das Trauer-spiel in Tirol حول Kaiser Friedrich II مؤلفه الأساسى Merlin وهو شعر صوفى يكتبه (١٨٣١) يعالج مثل «فاوست» مشاكل الحياة الروحية، كقاص يقف على الحدود الفاصلة بين الرومانتيكية والأدب الحديث.

(7) Putz, P. : "Nietzsche", P. 61 .

كما أشار ليوبرج، إلى مؤلفات إبسن^(١)، وستريندبرج^(٢) وديستوفسكى^(٣) ويظهر الإنسان الأعلى في أدب التسعين عام الأخيرة كفطر ينمو على الأرض في قصة أوسترينسل Ostrinzel (١٨٩٥) لأدولف فيلبراندت، وفيها يطمح إلى تحقيق نموذج الطبيب وفقاً لفكرة الإنسان الأعلى، فيجعله بذلك معبراً عن شكل جديد للحياة، ومن المحتمل أن تعثر البطل في الرواية يشير إلى السيرة الذاتية لمصير نيتشه نفسه، أما المؤلف Karl Bleibtrau فلقد مجد نابليون في دراماً (الإنسان الأعلى سنة ١٨٩٧)، ولنفس المؤلف ظهرت فيما بعد زوايا إسمها Die Vielzuvielen سنة ١٩٠٩ وفيها عرض لكل ضروب الإنسان الأعلى .

هذا، ويظهر أثر نموذج زرادشت في رواية زودرمانز^(٤) Sudermanns «نهاية لوطى» سنة ١٨٩١، وكذلك في الاجراس الملتهبة عند هاويتمان^(٥) سنة ١٨٩٦م ومجده D'Annunzio^(٦) في «إنتصار الموتى»، وفي مقدمة كتبها «لإيمان الفتيات»

(١) إبسن : (١٨٢٨ - ١٩٠٦) Ibsen, Henrik : شاعر وكاتب مسرحى نرويجى، أعظم كتاب المسرح فى كل العصور، من أشهر مسرحياته : بيت الدمية .
(٢) ستريندبرج : (١٩٤٩ - ١٩١٢م) Johan August Strindberg : أعظم كاتب مسرحى سويدي، له تأثير عظيم على فن الدراما وبخاصة فى أوربا والولايات المتحدة الأمريكية، كاتب للقصة الطويلة والقصيرة وشاعر، ولد فى ستوكهولم ومن قصصه الطويلة The Red Room (١٩١٣)، Roda Rummet ، ومن مسرحياته Lady July, Eadren, The Father (١٨٨٨) تحول عن المسيحية إلى الالحاد بواسطة الدين الطبيعى، وأعاد إيمانه الجديد خلقه ككاتب، والنتيجة المباشرة لذلك مسرحية فى ثلاثة أجزاء Trill Damaskus ١٨٩٨ أو The Road to Damaskus وفيها يصور نفسه كفريب أو متجول بحث، وفي النهاية يعثر على السلام الروحى .
(٣) ديستوفسكى : (١٨٢١ - ١٨٨١م) Feodor Dostoevski Mikhailovich ، روائى روسى، أشهر مؤلفاته : الأخوة كرامازوف سنة ١٨٨٠ .

(٤) زودرمانز : (١٨٥٧ - ١٩٢٨) HERMANN SUDERMANN : كاتب ألماني ولد فى ماتسيكن فى شرق بروسيا، عمل صحفياً ثم تحول إلى كتابة القصص القصيرة ومن مسرحياته التى حققت له شهرة كبيرة فى أوروبا : الكرامة DIE EHRE (١٨٨٠) الوطن Heimat (١٨٦٣) .
ينتمى إلى حركة المذهب الطبيعى فى الأدب فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر .
(٥) هاويتمان (١٨٦٢ - ١٩٤٦) Gabriel Johann Robert Hauptmann من أهم الكتاب الألمان وأوفرهم إنتاجاً، حاز على جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩١٢، يعبر عن تفكيره الدينى من خلال رموز شعرية .

(٦) جابرئيل دانوتسيو : (١٨٣٨ - ١٨٦٣) Gabriel D'Annunzio شاعر إيطالى، معروف بقصائده وقصصه ومسرحياته، وأيضاً إسهاماته فى الأمور السياسية بينما كان طالباً بإحدى المدارس، كتب قصائده الأولى Primo Vere وتلا ذلك قصص قصيرة ثم قصائد طويلة وقصص طويلة ومنها «البرىء» ، «إنتصار الموت» (١٨٩٦) ، ومن أعظم تراجيدياته : «أينة جوريو» ١٩٠٧ .

أما ريشار شتراوس^(١) (١٨٩٤) فلقد ألف قصيده السيمفوني الذي أطلق عليه «هكذا تكلم زرادشت» سنة ١٨٩٦ .

ومن الكتاب من جعل الإنسان الأعلى الوجه المقابل للمرأة العليا، كذلك فعل فرانس ايفرز فى ديوانه Eva أو حواء سنة ١٨٩٣ ، ويربط لوبرج بين «المرأة العليا» والأفكار العصرية لتحرير المرأة كما يتضح فى رواية الوطن عند «زودرمانز» وكذا رواية Lulu عند فيديكنند^(٢) .

ومن ناحية أخرى أثارت موضة الإنسان الأعلى موجة من السخرية والتهكم حولت حلم نيتشه إلى موضوع يمكن تقليده هزلياً فنجد باول هسه^(٣) يهوى بالإنسان الأعلى من أعلى القمم كى يحوله إلى «زير نساء» ، وفى دراما فيكتور فيدمان^(٤) فيما وراء «الخير والشر» ، يرى البطل النموذج وهو يتحقق فى حلمه على صورة رجال النهضة بما كانوا عليه من همجية، أما روبرت شتاين هاوزر Robert Stein Hauser فقص فى رواية «الإنسان الأعلى» عن موسيقى فاشل، يرتاب فى كل شىء حتى فى نفسه، وعندما يتمنى أن ينبج الإنسان الأعلى - تتخلى عنه الأقدار فينبج فتاة^(٥).

(١) يوهان شتراوس (١٨٢٥ - ١٨٩٩) Johann Strauss مؤلف موسيقى نمساوى، وضع عدداً من الأوبرات، وأكثر من مائة وخمسين فالسا .

(٢) فيديكنند (١٨٦٤ - ١٩١٨) Frank Wedekind مؤلف مسرحى ألماني، ولد فى هانوفر، يكتب مسرحياته بأسلوب رمزي صعب، من أعماله المسرحية : الماركيز فون كايت Der Marquis Von Keith (١٩٠٠) فرنسيسكا Franziska (١٩١١) ، نظم الشعر أيضاً، ومنه : Die Vier أو «فصول السنة الأربعة» ، كما كتب القصص والمقالات وترجم «البيوت» بعض مسرحياته إلى الإنجليزية .

(٣) باول هسه (١٨٣٠ - ١٩١٤) Paul Johann. Ludwig Von Heyse كاتب ألماني، وعضو بارز فى مدرسة ميونيخ التقليدية - ولد فى برلين، وهو لين لأحد الفيلولوجيين يدعى K. W. L. Heyse مواهبه المتعددة جعلته جديراً بأن يكون ممثلاً للثقافة الرومانتيكية الكلاسيكية القديمة وبخاصة فى القصة القصيرة، وتركز قصصه على المشاكل النفسية الدقيقة، حاز على جائزة نوبل فى الأدب سنة ١٩٢٠ ، ومن رواياته الطويلة : «أطفال العالم» (١٨٧٣) "Kinder der Welt"

(٤) فيدمان (١٨٤٢ - ١٩١١) Widmann, Josef, Victor شاعر ومؤلف مسرحى، قاص، وناقد فى مجال الأدب، ومن أهم أعماله Buddha وهى ملحمة فلسفية وصفت بأنها بمثابة «البشرى» لهكذا تكلم زرادشت «عند نيتشه» ومن قصائده Der Heilige und die Tiere ١٩٠٥ وهى قصيدة درامية ثبت فيها إهتمامه بعالم الحيوان وحقه فى الوجود الشعرى .

(5) Pütz, p. : "Nietzsche" p. 61 .

سابعاً - تعليق ونقد

ننتهى مما سبق إلى أن مفهوم العلو قد تخلل فكرة الإنسان الأعلى عند نيتشه، ونفذ إليها بمعانيه المختلفة، وذلك على الرغم مما تعرضت له من إساءة تفسير ترجع بالدرجة الأولى إلى أن نيتشه نفسه قد ترك المعانى مفتوحة، مستخدماً الاستعارات والتشبيهات التى أسهمت على نحو ما فى تضليل قارئيه، وعلى سبيل المثال لا يعد الإنسان الأعلى وحشاً أشقر بالمعنى النازى وإنما هو إنسان المجاوزة أو الإنسان المفكر الذى يقاوم العدمية بأشكالها المختلفة، وهو أيضاً إنسان الإمكانية، كما أنه ليس الإنسان التطورى بمفهوم داروين، لأن الإنسان يتطور وفقاً لمفهوم نيتشه إلى الإنسان الأعلى من خلال النزاع من أجل القوة وليس من أجل البقاء، كما أن غير الصالح هو الذى يبقى ويتنشر فى نظر نيتشه، وسوف يستحث عدد من المتشابهين تماماً الفرد المستثنى على الظهور والعلو على الحياة، ولا تعنى تشبيهات نيتشه التى يستخدم فيها الحيوان (القرد) مثلاً سوى أن الإنسان لم يتقدم عن مستوى الجمود الحيوانى كثيراً، والإنسان الأعلى فى النهاية ما هو الادعوة إلى استبدال تجدد الحياة بتجانس الأخلاقية.

أما عن معانى العلو التى وردت فى فكرة الإنسان الأعلى فهى المعانى التالية :

أولاً - العلو على الذات كطريق مؤدى إلى الإنسان الأعلى : (علو ذاتى)

تقوم فكرة الإنسان الأعلى - بصفة أساسية - على مفهوم التفاوت والمعارضة، والتغلب على الذات، وذلك فى جهاده كامكانية .

فالإنتصار على الذات والعلو عليها يمهد السبيل إلى طريق التفرد والإبداع الذى هو طريق الإنسان الأعلى، فلكل طريقه الخاص به، مما يمكن الإنسان الأعلى من أن يتخذ موقفاً أصلياً حيال كل شيء، فيخلق مقاييس جديدة .

ولما كانت الكائنات الإنسانية هى المخلوقات الوحيدة التى يمكنها أن تتجاوز ذاتها، فإن الإنسان الأعلى يعلو بنفسه فوق نفسه، ويضحى بكل شيء من أجل رغبته فى العلو، ويتم له ذلك بأن يمنح ذاته الحق فى الأفعال الاستثنائية كمحاولة للإنتصار على الذات، وبألا يحاكي الآخرين كى يتمكن من الفعل المتفرد الخلاق، وأن يحافظ على الفروق الجوهرية والطبيعية بين البشر، وعلى نظام التصاعد، وأن يتجاوز ذاته بالتغلب على شيء ما فى ذاته .

وجدير بالذكر أن العلو على الذات علاقة جدلية تتحقق من خلالها فكرة الإنسان

الأعلى، لأن هذا الأخير فوق الشعور بالامتلاء والخير، وفوق الزمان، وفوق النوع، وفوق الوفرة والغنى، بل وفوق البطل، كما لا يمكن فصل مفهوم الإنسان الأعلى عن مفهوم المقاومة، فيناضل الإنسان ضد أعظم أعدائه (ذاته)، كما يناضل ضد العدمية الأساسية، وتصبح مهمته الصحيحة هي «خلق ما يفوق الإنسان الحالي» .

هذا، ويدخل الإنسان في علاقة جدلية مع وجوده، ويحاول من خلال قبول شروط وجوده أن يبدع ذاته، فتظهر من خلال الدخول مع جدل الوجود في حوار وتلاق إمكانية لدى الإنسان، تجعله مركزاً لوجوده الفردي .

وتعتبر فكرة الجدل عن رؤية جديدة للإنسان، كإنسان، وفيها يهب الإنسان طاقاته لتشمل وجوده فيتمكن من (إثبات ذاته) كماض وحاضر ومستقبل. وعلى ذلك يمكننا القول بأن الإنسان هو المخلوق الميتافيزيقي، الذي يكون جدل الانتصار على الذات والعلو عليها ممكناً بالنسبة إليه بسبب طبيعته المزدوجة الجوهرية بجانبها الحيواني والروحاني .

ثانياً - العلو على الأخلاق والتقويمات التقليدية الموروثة : (علو أخلاقي)

يجسد الإنسان الأعلى المثل الأخلاقي الأعلى عند نيتشه، إنه الإنسان الذي يعلو على الخير والشر معاً، فمهمته الرئيسية أن يكون «خالقاً للقيم» كما أنه يحدد معتقدات العصر بأكمله، ويلاحظ أن الكمال الجديد قد لا يتماشى مع المنطق والجمال والخير والحق بالمعنى التقليدي، ربما لأنه أعلى من مثالنا، فالأخلاق التقليدية تعادى الحياة، والخروج على الأخلاقية الموروثة هو السبيل إلى تحقيق أعظم قوة للإنسان النوع، ويتغلب نيتشه على نسبة القيم والأهداف الخلقية من خلال فكرة الإنسان الأعلى «الذي هو هدف الإنسانية الوحيد ويضع الإنسان الأعلى تقويماً جديداً يعلو به على التقويمات الموروثة الخاصة بالخير والشر والشفقة، فيصير الخير عنده الأرستقراطي، ويتساوى لديه النبيل مع الحق مع القوى، ويصبح العلو فوق الشفقة من أهم سمات موقف الإنسان الأعلى من الأخلاق، لأنها بلا جدوى، وتغرق الإنسانية في ضعفها، ولأنها مدمرة تزيد من معاناة الإنسان، وتدمر كرامة من هو موضوعها، كما أنها تعارض طاقة الشعور بالحياة - فالإنسان الأعلى يجب أن يتسم بالمرح والغبطة والحبور .

وتعتبر الإنسانية الأصيلة عن جدل يقع بين ازدراء الإنسان الحالي والتطلع إلى إنسان المستقبل، وليس احتقار الإنسان الحالي وازدراؤه سوى وسيلة لحب إنسان

المستقبل، إنه الشوق إلى «الإنسان الأصيل» - كما رأى ياسبرز - هو الذى يقوده إلى هذا الاحتقار - من ذلك يتبين لنا أن جانب الهدم عند نيتشه لا يجد له مبرراً إلا من خلال ما يخلقه المرء «فيما وراء» ما يقوم بهدمه، وذلك أن فلسفة المطرقة عند نيتشه تمهيد لمرحلة الإبداع الأصيل .

والمعاناة فى ذلك شرط ضرورى للإبداع، ويمكن التغلب عليها من خلال الإبداع وتقاس فى النهاية عبقرية المرء من خلال الطريقة التى يعلو بها على المعاناة .

ثالثاً - العلو على الإنسان الحالى بوصفه مرحلة انتقالية : (علو ميتافيزيقى)

تحدد قيمة الإنسان الحالى عند نيتشه فى كونه مخلوقاً انتقالياً، فهو أكثر مما هو عليه، وأقل مما ينبغى له أن يكونه، كما أن التحقيق الأعلى والأسمى له كإنسان هو ما يجب أن نبحت عنه .

فالإنسان الحالى جسر أو معبر يمهد السبيل إلى الإنسان الأعلى، ولن يتم ذلك إلا من خلال الانتقال والمجازة من حالته الراهنة إلى حالة أخرى تفوقها وتعلو عليها وهكذا بلا توقف .

رابعاً - العلو فى فكرة الإنسان الأعلى بمعنى انفتاحه كامكانية على المستقبل : (علو أنطولوجى)

تعد فكرة الإنسان الأعلى فكرة متغيرة وليست ساكنة، يمدّها بقيمتها من يستطيع منا أن يحققها، فلا توجد حالة أخيرة ونهائية للإنسان أو لأى موجود من الموجودات، وهذه الانفتاحية التى تتسم بها فكرة الإنسان الأعلى علامة على ما تنطوى عليه من علو يتطلع إلى المستقبل فى صورة إمكانية بلا حدود .

والإنسان عند نيتشه فى حال صيرورة ولا يوجد وجوداً نهائياً - وهو يختار ذاته كى يشب إلى ما ورائها باستمرار، وهو مستقبل لا يمكن اللحاق به أبداً، ففى الإنسان اندفاع ووثبة نحو ممكن يفلت منه إفلتاً أبدياً، وهو يجسد حالة الوجود التى يشاق إليها كل إنسان، وتمثل لديه القيمة الوحيدة النهائية .

هذا، ويضع نيتشه فى مقابل فكرة الفداء المسيحية التى تعرض فى رأيه عن الحياة وتستعديها فكرة افتداء الإنسان بواسطة الإنسان الأعلى، ولا تستطيع إرادة الإنسان الأعلى أن تخلص إلا فى سبيل المستقبل ولا تريد إلا فى مجال الممكن، ولا تعمل إلى الخلف .

خامساً - موت الاله القديم وظهور الإنسان الأعلى بمعنى العلو الأرضي علي
المثالية المتعالية : (علو ميتافيزيقي مقلوب)

يعيد موت الاله أو موت المثالية المتعالية إلى الإنسان والأرض كل ما سلب منهما،
كما يرتبط موت الاله القديم بموت الإنسان القديم والعلو فوقه، فيولد الإنسان
الأعلى.

وتتم تحولات العقل الثلاثة من جراء موت الاله، بمعنى تحول ضياع الإنسان إلى
حرية خلاقة .

فالتحول الأول هو «الجمال» ويعنى الوجود حسب منظور العظمة، ويشير إلى
إنسان المثالية الذى يجد العظمة الخاصة به فى الطاعة والخنوع «يجب عليك» .

والتحول الثانى هو «الأسد» ويعنى انقلاب المثالية، ومحاربة القيم الموضوعية فى
ظاهرها، أى الكفاح ضد الأخلاقية المثالية وتبريرها المتعالى، ويقابل «يجب عليك»
«بأريد» .. إلا أن هذا الرفض لا يسمح للإنسانية المتحررة بالنشاط الخلاق، كما أنها
مرحلة لم تبلغ بعد البراءة الحقيقية القائمة فى الإرادة الخلاقة .

«الطفل» وحده يتمتع بهذه البراءة فهو بدء جديد ولعب، واللعب يمثل الطبيعة
الأصلية للحرية بوصفها خلقاً لقيم جديدة لدى الإنسان الأعلى، فيصبح الإنسان من
الناحية الجوهرية الخالق، وتتحقق حريته فى الإرادة، ويكمن جوهره فى التجاوز
المستمر، وهو يتجاوز لأطوار محدودة، وأهداف محدودة لفعل الإرادة، ويتجاوز دائماً لذاته،
فيحطم ما كان عليه، ويبحث عما لم يصبحه بعد .

وبذلك يصبح الخالق معبراً عن رؤية تنفذ إلى الطبيعة الحية للوجود الأرضى الذى
تحرر من سائر التمثيلات الميتافيزيقية المتعالية، فالحرية تعود إلى الأرض من جراء تحول
الوجود الذى يصبو إلى الإنسان الأعلى .

سادساً وأخيراً : مفهوم العلو لدى الإنسان الديونيزيوسى : (علو أخلاقى)

الإنسان الديونيزيوسى عند نيتشه هو الإنسان الذى حقق معانى العلو، وهو الإنسان
المرح الذى علا فوق الشعور بالذنب أو الخطيئة، وهو الإنسان الحر، سيد دوافعه، إنه
أعلى مثال لكلمة نعم، وللتوكيد الإيجابى للحياة، وهو الإنسان الذى يمكنه أن
يرقص، والرقص هنا تعبير عن روح الخفة وطابع المرح العقلى الذى يعلو على ثقل
الأرض وما فيها من كثافة .

إنه الإنسان الذى يسعى سعياً متواصلاً نحو الحرية المرحية القوية

الفصل السادس

العلو فى فكرة إرادة القوة

تمهيد تفسيري :

تعد «إرادة القوة» مفهوم جوهرياً في فلسفة نيتشه، بل هو مفهوم يمكن أن ترد إليه فلسفته بأسرها^(١) حتى أن آخر مؤلفات نيتشه التي نشرت بعد وفاته أطلق عليه «إرادة القوة» وكان ذلك العنوان من العناوين التي اقترحها نيتشه لأحد مؤلفاته حينما تمنى أن يضع عملاً منسقاً هو «إرادة القوة» ، إلا أن هذا المؤلف الأخير الذي جمعت «اليزابيث» اشتاته لم تكن محققاً لما تمناه الفيلسوف.

ويبدو أن معظم تفكير نيتشه الخلاق في السنوات الأخيرة الواعية من حياته قد كرسه من أجل تحليل مفهوم «إرادة القوة» ، فهي المفتاح الخاص الذي يؤدي إلى درب فيلسوف القوة، وإلى الطريقة التي يفسر بها وجود الأشياء .

يرى نيتشه أننا إرادة قوة ، وأن كل ما هو إنساني وحيواني مفعم بالحياة والنشاط يعبر هو الآخر عن إرادة القوة فالعالم بأسره إرادة قوة، لأنه لا يوجد في النهاية سوى إرادة القوة وتحوّلاتها^(٢) ، كما أن إرادة القوة عند نيتشه مفهوم ميتافيزيقي أو هو بالأحرى، مفهوم انطولوجي، لأنه يمثل إجابة نيتشه على التساؤل التالي : «ماذا يوجد؟» .

كما يبدو أن الطريقة الوحيدة التي تمكننا من الإشارة إلى معنى «مفهوم الإله» عند نيتشه هي إعتبار الإله أعلى أو أسمي دور في تطور إرادة القوة^(٣) ، يقول نيتشه بهذا الصدد : «الإله هو لحظة الذروة أو الأوج : الوجود تأليه وتعظيم أبدي ... وتمثله أقصى درجة من القوة» .^(٤)

ويرى نيتشه أن إرادة القوة تحتاج إلى العدمية التي تمهد الطريق إلى الإبداع والخلق، فإذا كان العالم بلا شكل أو دلالة، فإن إرادة القوة هي التي تفرض عليه الشكل والمعنى للذين يتعذر الحياة بدونهما^(٥) . «إن شمساً محرقة ستدخل حرارة الإبداع في الغابات الغضة الرطبة التي لم تمسها يد بعد»^(٦) .

(1) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher", P. 215 .

(2) Ibid., P. 214 .

(3) Nietzsche: "The Will to Power", P. 340 .

(4) Ibid., P. 379 .

(5) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher", P.228 .

(٦) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» ، الجزء الثاني، حكمة البشر، ص ص : ١٧١ -

نلاحظ أن مصطلح «إرادة القوة» يظهر في كتابات نيتشه فجأة، وبدون توضيح لما يقصده منه، كما نلاحظ أن صفحات المؤلفات التي رأت النور بعد وفاته تمتلئ بتوضيحات لنظرية القوة أكثر مما سبقها من مؤلفات^(١)، وإذا حاولنا تتبع نمو الفكر التدريجي في ملحوظات نيتشه ومؤلفاته نجد أن مصطلح إرادة القوة ظهر أول ما ظهر في الملحوظات التي كتبها حوالي عام ١٨٧٠ وما بعدها^(٢) لا باعتبارها قوة أساسية ميتافيزيقية، وإنما على أنها تعبير عن إحدى ظاهرتين سيكولوجيتين أساسيتين هما : الخوف (سلبي) ، وإرادة القوة (إيجابية) ، وهو يتناول هاتين الظاهرتين بالشرح في بداية التأمل الثالث من «تأملات في غير أوانها» ، والقوة هنا تعني «القوة العالمية» والنجاح الاجتماعي، والقدرة على إكتساب الأصدقاء، والتأثير في الآخرين .

وفي المسودات الخاصة «بميلاد المأساة» رأى أن إرادة القوة عند فاجنر تطلب دوماً القوة والإمتياز، وأن هذا المطلب قد تحول عنده إلى إبداع فني .

وفي «إنساني» ، إنساني إلى أقصى حد» ، قام بتحليل مختلف الظواهر النفسية، على سبيل المثال : الضحك والأحلام، وقدم إقتراحات وثيقة الصلة بعلم النفس التحليلي، وأكد على أن الدافع السيكولوجي الأساسي هو إرادة القوة، واعتبر القوة أساساً لتفسير مختلف أنواع السلوك^(٣) .

وفي الفجر يؤكد نيتشه أن أي ظاهرة سيكولوجية يمكن توضيحها من خلال مفهومى الخوف وإرادة القوة، وبعد أن توصل في مؤلفه السابق إلى تحديد أنواع السلوك التي يمكن تفسيرها في ضوء هذا الافتراض نجده في «الفجر» يقوم بإختبار أخير لفكرته قبل أن يعلن أنها المبدأ الأساسي في الوجود؛ ومع ذلك فلم يتضمن «الفجر» ذكراً صريحاً لإرادة القوة، وإن كانت حملة نيتشه على الأخلاق تبدأ بهذا المؤلف .

أما في «الحكمة المرحمة» فلم يزل نيتشه «يجرب» ، ولا يقدم لنا تفسيراً لأي نظرية سيكولوجية، ومع ذلك نجد في هذا المؤلف البذور الأولى لتأملاته حول العود الأبدى وإرادة القوة .

(1) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher", P. 214 .

(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche Philosopher..", P. 13 .

(3) Ibid., PP. 153 - 159 .

خطراً طالما لم يكن من شأنها أن تقتله وتقضى عليه، وهو يظل يطلبها إلى أن تكون قادرة على القتل والإفناء، وهو بذلك كله يزداد قوة، لأنه اصطدم بأكبر مقاومة وفاز بالانتصار الساحق.. «إن الأسباب التي تؤدي إلى جعل الضعاف من الناس صغاراً حقراء هي عينها التي تدفع الأقوياء والنادرين إلى العظمة والعلاء»^(١).

أولاً - «إرادة القوة» تتحدد من خلال عملية النفي :

(١) «إرادة القوة وليس إرادة الحياة : (نقد نيتشه لشوبنهاور) :

تقوم فلسفة شوبنهاور^(٢) على هاتين القضيتين :

أ - العالم في ذاته إرادة .

- العالم بالنسبة لي تصور .

وكل ما يُعرف - أي العالم بأكمله - موضوع متعلق بذات، أو هو تصور وتمثل، فلا ذات بغير موضوع، ولا موضوع بغير ذات^(٣)، يقول شوبنهاور بهذا الصدد : «هذا العالم الذي نحيا فيه إرادة وتصور بكل ما في هذه العبارة من معنى، وفيما عدا ذلك لا يوجد شيء»^(٤) .

يرى شوبنهاور أن هذه المعرفة لا تكفي؛ لأن ذات الفرد العارفة تجدد من تجربتها بجسدها أنها في صميمها إرادة، وهذا الجسد هو التحقيق الموضوعي للإرادة، والإرادة هي الوجود في ذاته للجسد، وذلك هو جوهر كل ما يتبدى في الطبيعة، فلا بد أن يكون كل ما في الوجود إرادة، وهذه الإرادة هي الشيء في ذاته الذي رفضه شوبنهاور بالمعنى الكانطي الذي يقع خارج الزمان والمكان والعلية، فهو بلا سبب ولا قرار، ولا هدف، وإذا تمثل للمعرفة الموضوعية في مكان وزمان، خضع لمبدأ التفرد وصار «إرادة حياة» .

وتعتبر المثل الأفلاطونية عن درجات تموضعه إبتداءً من أعم الطاقات الطبيعية حتى

(١) المرجع السابق، ص : ٢٣١ .

(٢) أرتور شوبنهاور : (١٧٨٨ - ١٨٦٠) : توصف فلسفته بأنها فلسفة إرادية مثالية، ومن أهم مؤلفاته : «العالم إرادة وتمثلاً» في عام ١٨١٩، وتمت صيغته النهائية عام ١٨٥٩ .

(٣) عبد الغفار مكاي : «الم الفلسفة ؟» ، منشأة المعارف - الإسكندرية، ١٩٨١ ص : ١٦٦ - ١٦٧ .

(4) Schopenhauer, A. : "The World As Will and Rerpresentations", Trans. by E. F. J. Payne, Vol. I, Dover Publications, New York, 1966, P. 162 .

فعل الإنسان، والعبقري وحده هو القادر على إدراك هذه المثل، والتعبير عنها في الشعر، والتصوير، والموسيقى التي تعبر مباشرة عن تحقق إرادة الحياة فينا^(١).

ويرى شوبنهاور أن «إرادة الحياة» دافع أعمى غامض تتعذر معرفته، كما أنه يظهر في الطبيعية بأسرها، وعلى الفيزياء والكيمياء التنقيب عن القوى الأصلية التي تعمل من خلالها إرادة الحياة، والتعرف على قوانينها الأصلية، كما يرى أن طبيعة الإرادة الجوهرية تفتقر إلى الغاية أو الهدف؛ فهي نزاع لا يقف عند نهاية ماء، والنزاع المستمر هو طابعها المميز الفريد، وهو نزاع عاجز عن الحصول على اشباع نهائي، وإذا أمكن كبح جماحها عن طريق العوائق والعقبات، فإنها تستمر - مع ذلك - في تناحر إلى ما لا نهاية^(٢)؛ لأن هذا النزاع هو بمثابة النواة أو الشيء في ذاته في تكوين الأشياء.

وحينما يظهر هذا النزاع في منطقة الشعور أو الوعي الكامل يسمى «بالإرادة»، كما يسمى العائق الذي يقف حجر عثرة بينها وبين تحقيق الغاية أو الهدف باسم «المعاناة»، أما تحقيق الهدف فيسميه شوبنهاور «بالإشباع أو الرضى»، ونحن إذ نرى النزاع في كل مكان معبراً عن نفسه بأساليب عديدة، نجد بالتالي المعاناة، ويعنى افتقار النزاع لهدف نهائي أن المعاناة أيضاً تكون بلا نهاية في مذهب شوبنهاور^(٣).

أما عن «النجاة» فلا تكون إلا بنفى إرادة الحياة أو رفع مبدأ التفرد، وبلوغ حالة اللا وجود أو النرفانا التي تمثل قمة فلسفة شوبنهاور المتشائمة المتأثرة بالبودية، والداعية إلى الشفقة كقاعدة للأخلاق^(٤).

انتقد نيتشه فكرة «إرادة الحياة» عند شوبنهاور بقوله: «.. ما عثر على الحقيقة من قال بإرادة الحياة، لأن مثل هذه الإرادة لا وجود لها، وليس للعدم إرادة، كما أن المتمتع بالحياة لا يمكنه أن يطلب الحياة ولا إرادة إلا حيث تتجلى حياة، ومع هذا فإن ما أدعو إليه إن هو إلا «إرادة القوة» لا «إرادة الحياة»، إن هناك أموراً كثيرة يراها

(١) عبد الغفار مكاوي: «لم الفلسفة؟»، ص: ١٦٧

(2) Ibid., PP. 162 - 164 .

(3) Ibid., PP. 308 - 309 .

(٤) عبد الغفار مكاوي: «لم الفلسفة؟»، ص: ١٦٧

الحى أرفع من الحياة نفسها، وما كان ليرى أشياء أفضل من الحياة، لو لم تكن هنالك إرادة القوة»^(١)

يؤكد نيتشه على أن هذا العالم هو «إرادة قوة» ولا شيء سوى ذلك، وأنا أيضاً «إرادة قوة» فحسب، فيستبدل بذلك بإرادة الحياة التى قال بها شوبنهاور إرادة القوة، ولقد تأثر نيتشه بشوبنهاور فى مجال الإرادة، إلا أنه لم ينطلق مباشرة من قراءة «العالم إرادة وتمثلاً»، إلى نظرية عامة عن الكون، وإنما قام بالتمييز بين تجليات إرادة القوة فى العمليات النفسية الأساسية، وفى العالم بأسره^(٢)

يرى نيتشه أن شوبنهاور قد أخطأ عندما تصور أن الطريق الوحيد المؤدى إلى الحقيقة والمعرفة يتمثل فى التخلص من الإرادة والشعور، فالعقل المتحرر من الإرادة لا يدرك الحقيقة أو الماهية الحقيقية للأشياء^(٣)، ولا تتطابق إرادة القوة مع إرادة الحياة، لأنه إذا كانت إرادة الحياة عند شوبنهاور هى المبدأ الأساسى فى كل الوجود، فإن نيتشه يرى أنه حيث لا توجد «حياة» لا توجد أيضاً «إرادة»^(٤)، فما من كائن حى يشعر بالإكتفاء نحو ذاته^(٥)، لأن جوهر الوجود «إرادة القوة» لا إرادة الحياة، وما أشد خطأ شوبنهاور حينما قال بأن العالم إرادة، وأن جوهر الوجود كله هو الإرادة. ولما كانت الإرادة هى كل شيء فى الوجود، وليس خارجها شيء، فإنها ستظل دائماً دون إشباع وإرضاء، لأنها لا تستطيع أن تجد شيئاً خارجها يمكن أن يشبع رغباتها، فتظل دائماً فى حالة من عدم الرضى، والنتيجة العملية هى الفناء أو النضاء على إرادة الحياة، كما أخطأ شوبنهاور عندما طلب للحياة عاية خارجها مع أنه ليس للحياة

(1) Nietzsche F. : "Also" Sprach Zarathustra", Werke in Drei Bänden, Zweites Band., P. 372 .

(-) "Der Traf Freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr Schoss vom, willen zum Dasein : diesen Willen - gibt es nicht !

Denn ; was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen! leben, Nur wo leben ist, da ist auch wille : Aber nicht wille zum leben, sondern-so lehre ich's dich wille zur Macht! vieles ist dem Lebenden Höher geschätzt, als leben selber: doch aus dem Schätzen selber heraus redet - der Witte zur macht!" .

(2) Copleston, F. "A History of Philosophy", Vol. I, Part II, PP. 181 - 182 .

(3) Nietzsche, F. : "The will to Power", P. 329 .

(4) Stern, J. P. : "Nietzsche", P. 80 .

(5) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher. " . P 215

غاية إلا نفسها، كما أنه أصاب في ناحية وأخطأ في ناحية أخرى، أصاب حين قال إن الحياة إرادة، وإن جوهر الوجود كله هو الإرادة، وإن هذه الإرادة تدفع الإنسان دائماً إلى الأمام، وتخلق له في كل آن رغبات جديدة، وأخطأ حين جعل للوجود غاية غير هذا الوجود، وحين جعل الإرادة إرادة حياة ووجود، لأن ما هو غير موجود لا يمكن أن يريد، وما هو موجود كيف يمكن أن يريد الوجود فينا، والحق هو أنه حيث توجد حياة، توجد إرادة، إرادة قوة لا إرادة حياة^(١).

حاول نيتشه أن يتغلب على النزعة التشاؤمية لدى شوبنهاور بواسطة «المفهوم الديونيزيوسي»^(٢)، فهو يريد أن يوجب قيمة الحياة وأن يقول لها «نعم» بدلاً من «لا» التي قالها شوبنهاور تحت تأثير القيم المسيحية^(٣)، فلم يكن شوبنهاور قوياً بدرجة تسمح له بأن يقول نعم جديدة^(٤)، فالإرادة هي إرادة القوة، وإرادة الغلبة والإنصار، وتصبح الحياة من خلال هذه الانتصارات أكثر قوة، بل وتحقق دوماً مزيداً من القوة «لأن الحياة مجرد حالة خاصة لإرادة القوة»^(٥).

مسمى الإرادة عند شوبنهاور - إذن - ما هو إلا كلمة جوفاء فارغة، يقول نيتشه : «ما يدعوه شوبنهاور بالإرادة هو مجرد كلمة فارغة جوفاء، فما هي إلا إرادة الحياة، ما الحياة إلا مجرد حالة خاصة من إرادة القوة.. لأن كل موجود يكافح من أجل الدخول في شكل من أشكال إرادة القوة»^(٦) ولكم تصبح - إرادة الحياة - فقيرة عندما نسيء فهم العالم على أنه إرادة حياة»^(٧).

الحياة - عند نيتشه - لا تستطيع أن تخيا إلا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في الإقتناء، والزيادة في الإقتناء، وهي لذلك في حاجة إلى شيء آخر خلافها كي تتحقق^(٨)، وهكذا يبدو لنا أن إرادة القوة وإرادة الحياة في

(١) عبد الرحمن بدوي : نيتشه، ص ٢٢٠ - ٢٢٥ .

(2) Decher Friedhelm : "Wille zum Leben-Wille zur Macht-Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche", Königshausen und Neumann, Würzburg, Germany, 1984, PP. 55-56 .

(3) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", . 26 .

(4) "Schopenhauer war nicht stark genug zu einem neuen "Ja" .

(5) Decher, F.: "Wille Zum Leben ..", PP. 56-57 .

(-) "Das Leben ist Bloss ein Einzelfall das Willens zur Macht" .

(6) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 369 .

(7) Decher, F.: "Wille zum Leben ..", P. 57 .

(٨) عبد الرحمن بدوي : نيتشه، ص ٢١٧ .

طرفى نقيض، لأن إرادة القوة لا تسعى إلى مجرد الحياة، ولا يكتفى بها، بل تسعى إلى القوة أيضاً، والقوة عند نيتشه لا تعنى سوى امتلاء الحياة، وتركيزها، أما شوبنهاور فقد نظر إلى الحياة نظرة سلبية، ولم يتجاوز نطاق الإكتفاء بالحياة لا طلب المزيد منها، كما حمل على إرادة الحياة وعدها مصدر الشرور جميعاً على الرغم من كونها المبدأ الكونى الشامل عنده^(١).

(٢) الصراع من أجل القوة وليس الصراع من أجل البقاء (نقد نيتشه لداروين^(٢) ومينسر^(٣)):

طبع داروين فى عام ١٨٥٩ نظريته فى كتاب سماه «أصل الأنواع بالانتخاب الطبيعى» أو «المحافظة على الصفات المفيدة فى صراع الحياة»، ويعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب التى ظهرت فى القرن التاسع عشر، ويحتوى على مناقشات مستفيضة حول عملية الانتخاب الطبيعى.

يقصد «داروين» بعملية «الانتخاب الطبيعى» أنه إذا وجدت بعض الاختلافات فى النباتات والحيوانات، وإذا كانت نتيجة لزيادة عدد الأفراد زيادة ضخمة، فإن كل فرد يجد نفسه مضطراً لصراع فى سبيل البقاء. والأفراد المتصارعة التى تحمل صفات تساعد على الصراع تكون لديها فرصة للبقاء، وإنتاج ذرية تحمل الصفات نفسها التى تساعد على البقاء اكتسبتها عن طريق الوراثة، وهذه الأفراد المنتصرة فى الصراع هى التى يكتب لها البقاء، بينما تختفى الأفراد الأخرى التى لم تستطيع الصمود، وقد يكون من بين أسباب عدم بقائها فشلها فى عملية التناسل، وينتج عن ذلك بعد عدة أجيال إختلافات فى التركيب والوظيفة تؤدى فى النهاية إلى إنتاج مجموعات من النباتات والحيوانات المختلفة القادرة على إنتاج ذرية نتيجة للتزاوج فيما بينها^(٤).

افترض داروين أن الأفراد المتميزين بصفات ملائمة للبيئة يعيشون ويتكاثرون؛ على

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ١٠٠ .

(٢) تشارلز روبرت داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢) : عالم طبيعى بريطانى . صاحب النظرية الداروينية، أشهر آثاره «فى أصل الأنواع» فى عام ١٨٥٩ .

(٣) هربرت مينسر (١٨٢٠ - ١٩٣٠) : فيلسوف إنجليزى، آمن قبل داروين بتطور الأنواع .

(٤) يوسف عز الدين عيسى : «عالم الفكر - الدارونية فى الميزان»، المجلد الحادى عشر، العدد الرابع، الكويت (يناير - فبراير - مارس) ١٩٨١، ص : ٣٩ .

حين أن الأفراد الحاملين لصفات غير ملائمة يختفون أو يفشلون في التكاثر، فتختفى الصفات التي يحملونها من المجموعة بمرور الوقت حيث تستمر فقط الحيوانات التي هي أكثر ملائمة للبيئة، وهي عملية سماها هربرت سبنسر «البقاء للأصلح»^(١)، ونتيجة لهذه العملية فإن النجاح والبقاء أخيراً يكون للأصلح، وليس الأصلح هنا هو الأقوى أو الأكبر أو الأجمل، ولكنه الأكثر قدرة على التكيف مع البيئة^(٢).

ويبدو في التنافس على البقاء^(٣) أن التنافس أشد ما يكون بين الصور المتقاربة الأنساب كضروب النوع الواحد، وأنواع جنس معينة أو الأجناس ذوات اللحم الطيعية وذلك لتشابه أشكالها، وتراكيبها، وعاداتها، واشتباك مصالحها. وكذلك الضروب والأنواع الجديدة؛ إذ تكون ممعنة في سبيل التكون، وتتناحر مع أقرب الصور لحمة لها في النسب الطبيعي، وتمضى مؤثرة في سبيل إعدامها^(٤) من الوجود^(٥).

يرى داروين أن الطبيعة لا تأخذ بأسباب الانتخاب إلا لفائدة الكائن الذى تريد حفظه وبقائه، كما أنها تتخير كل صفة من الصفات المنتخبة بتفضيل صفة دون سواها^(٦).

عندما قام نيتشه بمعالجة موضوع التطور البيولوجى هاجم الدارونية؛ حيث بالغ داروين - فى رأيه - فى تقدير تأثير الظروف الخارجية فى تطور العملية الحيوية، ويرى نيتشه أن العامل الجوهرى فى العملية الحيوية هو بصفة خاصة «القوة» التى تشكل

(1) Survival of the Fittest .

(٢) منى فريد عبد الرحمن: «التطور» - سلسلة كتابك - دار المعارف، ١٩٧٨، ص ٢٢-٢٣.
(-) يضرب داروين مثلاً يبين تأثير الانتخاب الطبيعي فى الكائنات العضوية، فالذئب يعيش على ضروب مختلفة من الحيوان يتغلب عليها طورا بدهائه، ومكايده وطورا آخر بقوته الجسمانية، وسرعة عدوه، ولنفرده من أن أسرع الحيوانات عدواً، كالعزال مثلاً، قد زاد عدده فى البقاع التى يقطعها الذئب زيادة كبيرة، وأن غيره من الفرائس قد تناقص، وأن هذه الزيادة قد طرأت على العزال خلال فصل من الفصول تشتد وطأة الجوع على الذئب فيه، ففى مثل هذه الظروف تكون أشد الذئاب عدواً، وأخفها جسماً، وأمتنها بنية هي أكبر المجموع حظاً من البقاع، وبهذا تحفظ نوعها، وتنتخبها الطبيعة للبقاء فيها :

Darwin, Charles, "The Origin of Species by Means of Natural Selection", Sixth ed., Wattes & Co., 5 & 6 Johnson 's Curt, London, The Thinkers Library, 1948, P. 67 .

(3) The Struggle for Existence .

(4) Exterminate .

(٥) تشارلز داروين : «أصل الأنواع»، ترجمة : إسماعيل مظهر، مراجعة عبد الحليم منتصر، ج ١، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والكتابة والنشر، ص ٢٥٤ .
(٦) المرجع السابق، ص : ٢١٧ .

وتخلق الأشكال فيما بينها، أو القوة التي تستغل البيئة، ويرى أن الافتراض بأن الانتخاب الطبيعي يتم لصالح الأنواع القوية افتراض لا مبرر له؛ لأن أفضل الأنواع - تكون ضعيفة إذا ما قورنت بالأغلبية التي تجتمع في مجموعات تحت تأثير الخوف وتتصف بالقوة^(١).

فالأصلح هو الذي يهلك - في رأى نيتشه - وغير الملائم هو الذي يبقى، وما يبقى وينتشر يتوقف بقاؤه وانتشاره على إنتصاره في معركة الإرادة، ولكنه لا يكافح من أجل البقاء، وإنما من أجل «القوة»^(٢).

ينتهى نيتشه إلى أن فكرة داروين عن «الصراع من أجل البقاء» فكرة قاصرة وهزيلة فقيرة، كما أنها فكرة زائفة إذا ما قورنت بمفهوم إرادة القوة^(٣).

وإذا كان مذهب داروين في تنازع البقاء مذهباً باطلاً حيث يريد به تفسير جوهر الحياة، فليست الحياة تنازع البقاء، وإنما تنازع القوة والسيطرة، كما أن خطأ داروين يتصل به خطأ «سبنسر»؛ لأن الحياة ليست تلازم طبيعة الفرد وأحواله الداخلية مع الأحوال والطبيعة الخارجية، وإنما هي إرادة القوة التي تخضع لنفسها من الداخل ما هو خارجي، وتستولى عليه، وتدخله في باطنها وتمتصه^(٤).

(٣) الحياة : إرادة قوة :

يقول نيتشه : «.. لقد تيقنت من وجود إرادة القوة في كل حي، ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة؛ لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوى على الضعيف.. وتلك هي اللذة الوحيدة الباقية لها فلا تتخلى عنها»^(٥)... إن الحياة بأسرها نضال.. فويل لكل حي يريد أن يعيش دون نضال^(٦).

يرى نيتشه أن العالم ملئ بمن تجب دعوتهم إلى الإعراض عن الحياة، وأن الأرض مكتظة بالدخلاء الذين أفسدوا الحياة، فهؤلاء هم المصابون بسل الروح، لا

(1) Copleston, F., "A History of Philosophy", PP. 185-186 .

(2) Danto, A. C., : "Nietzsche As Philosopher", P. 222 .

(3) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 187 .

(٤) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه»، ص : ٢٢٦ .

(٥) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثاني - «الإنتصار على الذات»، ص : ١٤٣ .

(٦) المرجع السابق - الجزء الثاني - «العظماء»، ص : ١٤٥ .

يشرون إلا بكره الحياة، لذا آن لهم أن يقلعوا عن مرابعها^(١)؛ فالحياة نضال وجهاد يقول نيتشه بهذا الصدد : «.. لقد وجب على أن أكون أنا الجهاد والمستقبل والهدف وأن أكون في الوقت نفسه الحائل الذي يعترضني في انطلاقتي إلى هدفى^(٢) .

فكرة الحياة عند نيتشه فكرة أساسية، وثمة علاقة أساسية قائمة بين الحياة والأرض، فالأرض تحيا، وهى تزود كل موجود مفرد بالوجود، والأشياء جميعها نتاج للأرض وحياتها الخلاقة، وحياء الأرض هى إرادة القوة، أما إرادة القوة فهى تؤلف طبيعة We-sen الموجود، والطبيعة هنا تفهم بالمعنى الحرفى، وتعنى الحركة فى الموجود، إذ أن كل موجود إرادة قوة، ولن نتبين إرادة القوة ما لم ننظر بعين الاعتبار إلى «اضطراب» كل موجود فى جيته ورواحه، صعوده وهبوطه، هذا الإضطراب الذى يساوى نيتشه بينه وبين مفهوم الحياة، ويجعل منه السبيل إلى معرفة إرادة القوة^(٣) .

وتعمل إرادة القوة عبر سائر الظواهر - وإن على نحو خفى - كما يظهر أثرها فى صيغ الحياة التى تبدو وكأنها على النقيض منها^(٤) .

ولا تعنى إرادة القوة أن العالم مظهر لوحدة ميتافيزيقية تملو العالم؛ لأنه لم يعمل من الهجوم على التمييز بين العالم الظاهرى والعالم الحقيقى كما سيأتى بيانه^(٥) .

إن العالم كله تعبر عنه الصيرورة، وإرادة القوة، وإذا كانت إرادة القوة هى الحقيقة الداخلية الباطنية للعالم، ونحن لا نلمسها إلا من خلال تجلياتها ومظاهرها^(٦)، فما من شىء دائم فى هذا العالم الذى تعبر عنه إرادة القوة أصدق تعبير، كما أن هذه الحياة التى تبنى وتهدم وتنزع نحو الإنتصار على الذات والتغلب عليها تريد أيضاً إرادة القوة^(٧) .

من ذلك يتبين لنا أن «الطبيعة الداخلية للوجود هى إرادة القوة، وأن العالم إرادة قوة ولا شىء غير ذلك»^(٨) .

(١) المرجع السابق، الجزء الأول - «الحرب والمحاربون»، ص : ٧١ .

(٢) المرجع السابق، الجزء الثانى - «الإنتصار على الذات»، ص : ١٤٣ .

(٣) أويجن فك، «فلسفة نيتشه»، ص : ٩٦ .

(٤) المرجع السابق، ص ١٩١ .

(5) Copleston, F., "A History of Philosophy", PP 181 .

(6) Ibid., p. 182 .

(7) Decher, F.: "Wille Zumleben ..", P. 45 .

(8) ".. das innerste Wesen des Seins ist Wille Zur Macht und die Welt ist nur Wille zur Macht-Und nichts ausserdem".

وإذا كان كل كائن حى يهدف إلى «إرادة القوة»، فالنتيجة غير المباشرة لذلك هى الحفاظ على الذات^(١)، وهو لا يريد من ذلك سوى المزيد من القوة، وما الحياة فى رأى نيتشه إلا رغبة فى التملك والغلبة،^(٢) فالحياة تطمح نحو تحقيق أقصى شعور بالقوة، ويبقى أعمق ما بداخلها معبراً عن هذه القوة^(٣)، أما نحن فنعتبر أيضاً عن إرادة القوة التى توجد فى كل مستويات الوجود، وتعنى أن الحياة من إبداعنا نحن وأنه بإمكاننا أن نعيد إبداعها من جديد، ولا معنى للحياة سوى ذلك الذى نضفيه عليها من خلال إرادة القوة^(٤)، والإنسان الأعلى أوضح مثال على ذلك، فهو معنى الأرض، وهو ليس نبي الحقيقة الكائنة وإنما الحقيقة التى ستكون؛ فما يحدد طبيعة الحقيقة هو «الذات أو الأنا» التى تؤكد على أننا الحقيقة^(٥)، وإذا كانت إرادة القوة هى مصدر ما يوجد، وما ينبغى أن يكون^(٦)، فهى أيضاً إنسانية، إنسانية إلى أقصى حد^(٧).

وإذا كانت الحياة هى إرادة القوة، فإن المتمتعين بأكبر قدر من الحياة هم أفضل أنواع الإنسانية الذين تتجلى فيهم إرادة القوة فى أوضح صورها، فنحن نجد - مثلاً - فى رجال التاريخ البارزين وعلى رأسهم نابليون أدق تجسيد لإرادة القوة، ولكن الإنسان الأعلى يتجاوز هذه النماذج التاريخية حيث تبلغ عنده إرادة القوة أوجها^(٨).

يرى نيتشه أنه بمقدار شعورنا بالحياة والقوة، يكون إدراكنا للوجود، وعن طريقهما فقط نعرف ما الوجود، فالوجود تعميم فكرة الحياة والإرادة والعقل والضرورة، لأن الحياة تقويم، وهى لا تستطيع أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى؛ لأنها هى النمو وهى الرغبة فى الإقتناء والزيادة فى الإقتناء، ولذا فهى محتاجة إلى شىء آخر خلافاً

(1) Die Selbsterhaltung .

(2) Ibid., PP. 45-46 .

(3) Sauer, Ernst Friedrich; "Deutsche Philosophen Von Eckhart bis Heidegger-Einführung, Kritik und Vorschläge", Göttingen, Germany, 1968, P. 165 .

(4) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher", PP. 224-227 .

(5) Nietzsche, F.: "Thus Spoke, Zarathustra", Trans . by Hollingdale, R. J., Penguin Books, Great Britain, 1969, PP. 25-62 .

(6) Allen E. L.: "From Plato to Nietzsche", Fawcett World Library, New York, U. S. A., 1964, P. 177 .

(7) Seilliére, Ernest : "Aplôn Ou Dionysos-Etude Critique Sur Frédéric Nietzsche et L' utilitarisme Impérialiste, Librairie Plon, paris, 1905, P. 255 .

(8) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 82 .

كى تتحقق، ولا يتم الإستيلاء والإفناء فى طابع الحياة دون أن يصادفا مقاومة، فالحياة كفاح دائم بشرط أن نفهم هذه الكلمة فهماً واسعاً عميقاً يجعلنا نفهم العلاقة بين السيد والمسود بوصفها نضالاً ومقاومة، ولما كانت إرادة القوة لا تظهر إلا بواسطة الكفاح، فإنها تبحث دائماً عن كل ما يقاومها، ولما كانت المقاومة صدىً للشئ المقاوم، فإنها تستلزم الألم، فكأن إرادة القوة أى الحياة والألم لا ينفصلان^(١).

يؤكد نيتشه على صلة الإبداع بالألم قائلاً : « .. ليس فى غير الإبداع ما ينقذ من الأوجاع، ويخفف أثقال الحياة، غير أن ولادة المبدع تستدعى تحولات كثيرة وتستلزم أيضاً كثيراً من الآلام »^(٢).

وكلما كثرت المقاومة واشتدت الخصومة، زادت قيمة الحياة، وأصبحت إرادة القوة أكبر ثروة، وأعظم خصباً، فالحياة فى جوهرها نماء وإكثار، وزيادة وتركيز متزايد للقوى الكونية فى الذات الفردية، إنها إندفاع إلى إثراء نفسها والعلاء بها، وجعلها خصبة كل الخصوبة، وإلى عملية الحياة يرجع كل شئ فى الوجود، أما هى ذاتها، فهى جوهر بسيط أولى لا يرجع إلى شئ آخر، وبمقدار تحقق هذه الإمكانيات، وإستغلال قوى الحياة، يكون سمو الحياة^(٣). يقول نيتشه بهذا الصدد « ... وما الحياة إلا أعلى القمم .. وما أشواقى إلا الحكمة المتوحشة التى نشأت فى أعلى الجبال بجناحين يملأ حفيفهما الفضاء ولكم تسامت هذه الأشواق بى إلى م فوق الذرى، فإندفعت معها كالسهم المرتعش يهزه حنينه إلى مصدر النور، إلى مجاهل المستقبل .. »^(٤).

من ذلك نرى أن نظرة نيتشه إلى الوجود تقوم على أساسين :

- ١ - إرادة القوة، وتتحقق هنا فى علو الحياة على نفسها .
- ٢ - الحياة هى الوجود الحقيقى كله ولا وجود غيرها^(٥).

(١) عبد الرحمن بدوى : « نيتشه »، ص ٢١٧ - ٢١٨ .

(٢) " Schaffen-das ist die grosse Erlösung Vom Leiden, und des Lebens Leicht werdens . Aber dass der Schaffende sei dazu selber tut leid und viel Verwandlung .

(٣) Nietzsche, F.: "Also Sprach Zarathustra", Zweiter Teil, "Auf den glückseligen Inseln", P. 345 .

(٤) عبد الرحمن بدوى : « نيتشه »، ص : ٢٢١ .

(٥) فريد ريش نيتشه : « هكلنا تكلم زرادشت »، الجزء الثالث، ص ٢١٤ - ٢٢٦ .

(٥) عبد الرحمن بدوى : « نيتشه »، ص : ٢٢٤ .

ومن حيل إرادة القوة التي لا تكف عن التثبيت بها : التضحية والنظرات المتبادلة بين العاشقين^(١)، «... إن إرادة القوة كامنة حتى في مجال التضحية.. وبين نظرات العاشقين، لذلك يتجه الأضعف إلى السبل المتتوية قاصداً اجتياز الحصن والتربع في قلب الأقوى مستولياً على قوته.. والحق أنكم حيث تشهدون إنحداراً وسقوط أوراق من الأدواح، فهناك تشهدون تضحية الحياة من أجل القوة»^(٢).

تلعب إرادة القوة دوراً جوهرياً في كل من النفس والجماعة والدولة؛ ففي النفس وما يصدر عنها من أحوال يرى المرء إرادة القوة، تبحث الطبائع القوية عن أندادها من الأقوياء، وتسعى للكفاح والتنافس معها قدر المستطاع، وتلجأ الطبائع الضعيفة إلى الشفقة، فتجد فيها شعوراً لذيذاً بالقوة، والمتواضعون يزودون أنفسهم بشعور القوة بالحكم على الآخرين بأنهم مذنبون على أقل تقدير، أما في الجماعة والدولة فتتمثل إرادة القوة في عبادة المال في العصر الحديث، وفي تصور الناس للتاريخ حيث يخضعونه لإرادة القوة عندهم، بل ويفسرونه تفسيراً جديداً يستمدون منه الشعور بالقوة، وفي السياسة يطالب الضعفاء بالعدالة من جانب من يملكون القوة، وبالحرية أى التخلص ممن يملكون القوة، وبالتساوى في الحقوق، أى أن يحولوا بين من بأيديهم السلطة وبين أن ينموها، وفي الأخلاق تنشأ القيم الأخلاقية من تنازع السلطان والغلبة والقوة بين السادة والعبيد، فالعبيد يخترعون قيماً أخلاقية لإخضاع السادة لهم عن طريقها، وليس ذلك إلا لكي يتحرروا من سادتهم، ويسبضروا عليهم بمجرد زوال سلطتهم^(٣).

وهكذا تتحكم إرادة القوة في نظام الطبيعة والتاريخ، وفي قيام المؤسسات الروحية وإنهيارها في العالم، كما تعتبر الدافع الأساسى وراء كل الأنشطة الدينية والفنية والثقافية التي يقوم بها الفرد^(٤).

يكاد أن يتفق نيتشه مع أصحاب التحليل النفسى الذين نظروا إلى إرادة القوة على أنها أحد الدوافع الأساسية فى الذات الإنسانية^(٥)، كما يبدو أن إرادة القوة تتمثل فى

(1) Stern, J.P.: "Nietzsche", p. 84 .

(٢) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث، «الانتصار على الذات»، ص : ١٤٢ .

(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٢٢٧ - ٢٢٩ .

(4) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 80 .

(5) Allen, E. L.: From Plato .. P. 177 .

العلوم أيضاً، وفي كل نشاط سياسي، وأيضاً في كل نظام إجتماعي عائلي، فتصنيف بلونها مشاعرنا وإنفعالاتنا بأسرها^(١)، كما تظهر بوضوح في ظاهرة الطاعة والأمر بين السيد والمسود، فالأمر يحقق لذاته القوة والسيادة ويسيطر على المطيع، وبذلك يتحدد نظام ترتيب الموجودات^(٢).

إتخذ نيتشه «إرادة القوة» مبدأ لسن قيم جديدة، فبعد أن هدم بمطرقته عالم القيم التقليدي، أشاد عالم التقويم الجديد وفقاً لمعيار «الحياة» التي هي في النهاية «إرادة القوة»^(٣)، فإرادة القوة هي المصدر الضروري لكل لقيم الممكنة، وحتى للقيم النافية للحياة، أما نيشه فهو يريد أن يقول «نعم جديدة» توجب هذه الحياة وتؤكد على قيمتها.

وعلى ذلك يكمن الاختلاف بين الحضارات العظيمة وغيرها في أن الأولى تستطيع أن تقول «نعم» للحياة، وتؤكد على قيمة الحياة، أما الثانية فهي تنفي هذه القيمة وتنكرها، وهذا النفي يصدم إرادة القوة، ويضعف الإنسانية، كما يهدد الحضارة بالتدهور والأفول المزمع^(٤).

يهدف نيتشه إلى التغلب على العدمية الأوروبية في المستقبل عن طريق إرادة القوة^(٥)، ويعود ليؤكد على أن المفاهيم والقيم تعبيرات عن الإرادة، ووسيلة لسيادة إرادة فوق أخرى ما دامت الحياة إرادة قوة، ولا شيء غير ذلك^(٦)، فلكي يحيا الإنسان لابد له من أن يضع قيماً، وهذا التقويم نفسه هو الوجود أيضاً، وحينما نقول (لا) نعبر أيضاً عما نحن عليه، أي عن جوهر وجودنا^(٧)، ويبدو أن «القوة» هي القيمة الوحيدة في نظر نيتشه، وأن إرادة القوة هي المؤثر الفعال الكامن وراء كل التقويمات، والمنظور الخفي وراء كل ما نقدمه من تفسيرات للعالم^(٨).

(1) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 81 .

(2) Decher, F.: "Wille zum Leben ..", P. 41 .

(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(4) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", P. 33 .

(5) Sauer, E. F.: "Deutsche Philosophen", P. 164 .

(6) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 223 .

(٧) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه»، ص ٢١٧ .

(8) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 80 .

وهكذا يضع نيتشه شرعة القيم الجديدة، فيقول : «ما الخير؟ - كل ما يعلمو في الإنسان بشعور القوة وإرادة القوة، والقوة نفسها. ما الشر؟ - كل ما يصدر عن الضعف... ما السعادة؟ - الشعور بأن القوة تنمو وتزيد، وبأن مقاومة ما قد قضى عليها، لا رضى بل قوة أكثر وأكثر، لا سلام مطلقاً بل حرباً، لا فضيلة بل مهارة، الضعفاء العجزة يجب أن يفنوا : هذا أول مبدأ من مبادئ حبنا للإنسانية، ويجب أيضاً أن يساعدوا على هذا الفناء » - أى الرذائل أشد ضرراً؟ - الشفقة على الضعفاء والعاجزين .

تدور القيم الجديدة عند نيتشه حول فكرة القوة وتقديس القوة؛ لأن إرادة القوة هى جوهر الوجود، وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود^(١)، وتبديل مفاهيم القيم عنده لتصبح «الحياة الخيرة» هى «الحياة القوية»، حياة من يسيطرون على دوافعهم، ولا يشعرون بالحاجة إلى استئصالها أو كبتها، «فالخير» عند نيتشه هو «القوى» الذى يعرف كيف يسيطر على مشاعره وإنفعالاته^(٢).

وإذا كانت إرادة القوة هى مقياس القيم فى الحياة، فذلك لأن القيمة - حسب تعريف نيتشه لها - أكبر مقدار من القوة يستطيع الإنسان تحصيله والإستيلاء عليه، والأمر الهام ليس هو كمية القوة بل كيفيتها .

يرى نيتشه أن القيم العليا الثلاث : الحق والخير، والجمال ما هى إلا وسائل تستخدمها إرادة القوة كى تتحقق، وتلجأ إليها الحياة كى تملو وتنمو، فحبنا للجمال هو الإرادة المصورة التى تخلق الأشياء من جديد حسب إرادتها، وذلك يدل على ما فيها من قوة هائلة؛ لأن الابتكار والخلق أكثر ما نشعرنا بالقوة، وأعظم ما يستشير لدينا الإحساس بالقوة، وتتحدد قيمة الفن فى أنه الدافع الكبير للحياة كما سيأتى بيانه، وأجلى ما تظهر إرادة فى الفنون هو «فن المعمار»؛ فهو «النضال إلى أسفل». أما الخير فتسيطر إرادة القوة على خلق جميع قيمه؛ لأن إرادة الخير ليست من جوهر الأشياء وطبيعة الوجود، وإنما هى نتيجة لإرادة السيطرة عند وحدة من الوحدات الاجتماعية مثل السادة^(٣). بإزاء وحدة أخرى، أو إرادة البقاء كما نجدونها عند العبيد

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢١٥ .

(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 244 .

(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٢٢٦ - ٢٣٥ .

بإزاء وحدة أخرى تهددها وتخضعها، فالأخلاق عند نيتشه هي «العلم بأحوال السيطرة»، وهي المعرفة التي توصلنا إلى إيجاد الوسائل لتحقيق إرادة القوة لدينا في ميدان الجماعة^(١)، وما الخير إلا الإلتصاف بالشجاعة^(٢)، ويرى أن أوفر الحيوانات شجاعة هو الإنسان الذي قهر بشجاعته سائر الحيوانات وتغلب على جميع الأوجاع على الرغم من أن أوجاع الإنسان أشد ما في الكون من أوجاع، يقول: «... أن خير ما يقتل إنما هي الشجاعة إذا هاجمت؛ لأنها ستوصل أخيراً إلى قتل الموت نفسه؛ لأنها تقول في ذاتها: «ياللعجب! أهذه كانت الحياة... إذن لأرجعن إليها مرة أخرى»^(٣).

من ذلك نتبين أن كل التقويمات عند نيتشه نتائج لإرادة القوة؛ ذلك أن المقياس الموضوعي للقيمة هو «كمية القوة التي تزيد من قيمة الحياة، وتعلو بها»^(٤).

فالقيمة هي أعظم كمية من القوة بوسع الإنسان أن يحققها، وليس النوع الإنساني سوى وسيلة تحقق الغاية التي طالما ألح عليها نيتشه وهي «الإنسان الأعلى»^(٥) أراد نيتشه أن يحل تحقيق الحياة محل الأخلاقية^(٦)، ولذلك ندد باستمرار ضد أخلاق القطيع وتقويماتها، فلم يسمح أبداً لسيطرة الأغلبية المتوسطة على الأقوياء ذوي «الأرواح الحرة»^(٧).

يحلل نيتشه موقف الضعفاء والقطيع من القوة والحياة، ويرى أن الطبائع الضعيفة تعجز بسبب ضعفها عن توكيد الحياة، ومن ثم تضع أخلاقاً تسمح لها بالهرب من عملية إكتساب المزيد من القوة؛ فتمجد الضعف وفضائل الشفقة، والنتيجة هي النواهي والتحريمات التي تفرضها على الأقوياء والأصحاء التي تظهر في صورة نواهي المسيحية، ومذاهب الديمقراطية والإشتراكية، فتدعى أخلاق القطيع أن الجميع سواسية، وتحاول إلغاء الفروق بين النبيل والوضيع، كما تحاول القضاء على الطبقة

(١) نفس المكان .

(2) Nietzsche, F.: "Also Sprach Zarathustra", Erster Teil, "Vom Tag und kriegsvolke", P. 312 .

(٣) فريد ريش نيتشه: «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث، ص: ١٨٣ .

(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 356 .

(5) Ibid., P. 380 .

(٦) فؤاد زكريا: «نيتشه»، ص: ١٠٠ .

(7) Copleston, F.: "A History of ...", P. 82 .

الأرستقراطية دعامة الحضارة، ويعبر ذلك كله عن أشكال لإرادة القوة غير مباشرة، فمن يعجز عن الإرتفاع إلى مرتبة من يفوقونه فى القوة، يجذبهم إلى أسفل باسم «الإخاء»^(١).

ذهب «لودفيج كلاجيس» إلى أن إرادة القوة نواه فلسفة نيتشه، فالإختلاف الأساسى بين نظريات نيتشه المبكرة والمتأخرة قائم فى أن فلسفته المبكرة تعتمد على فكرة الثنائية، وتوضح هذه الثنائية فى فكرته عن «الأبولونى والديونيزيوسى» أما فلسفته المتأخرة، فتفترض مبدأ واحداً أساسياً يفسر الوجود وظواهره، هذا المبدأ هو «إرادة القوة»^(٢).

ثانياً - إستبعاد المعانى الباطلة المرتبطة «بإرادة القوة» :

من المعانى التى ذاعت خلال الحرب العالمية الأولى، وخلال فترة الحكم النازى فى ألمانيا، والتى اتخذت وسيلة لتقوية الروح العسكرية الألمانية :

(أ) اضعاء مدلول سياسي لكلمة القوة :

هل كان نيتشه يلح على فكرة العدوانية، والإنغماس المادى فى التدمير والتحطيم أم أن إرادة القوة مفهوم ينأى تماماً عن المعانى السياسية؟

نلاحظ مبدئياً أن تأثير نيتشه على فكر السياسة الألمانية قبل الحرب العالمية الأولى هين يسير^(٣)؛ فهو يتنكر للبربرية، ويعتبر القوة السياسية ضرورة من هذه البربرية، ويرى أن الإتحناء أمام قوة الرايخ الألمانى دليل على العبودية والخنوع، وأن الأمة الضعيفة وحدها هى التى تشعر بالحاجة الماسة إلى تزويد نفسها بالجيش البربرية، ويؤكد على أهمية دور العقل فى التزود بالقوة^(٤)، فقد تكون القوة بمثابة شيطان للانسانية مما يحتم سيطرة العقل عليها^(٥).

(1) Allen, E. L.: "From Plato ..", P. 177 .

(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher .." P. 244 .

(3) Hubben, William : "Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka, Four Prophets of Our Destiny", Collier Macmillan Publishers, London, 1979, P. 124 .

(4) der Grad der Vernunft in der Kraft .

(5) Kaufmann, W., "Nietzsche, Philosopher ..", PP. 171-172 .

- ومما يطل الزعم بأن إرادة القوة ذات مدلول سياسى عسكرى نازى ما يلى .
- ١ - يقول نيتشه عن كتاب «إرادة القوة» : «وددت لو كتبتة بالفرنسية حتى لا يبدو عاملاً مؤدياً إلى تقوية أى طموح دولى ألمانى» .
- ٢ - ينفى نيتشه عن كتابه أية دعوة إلى العدوان : فيقول : «إنه كتاب للتفكير فحسب، ينتمى إلى أولئك الذين يجدون فى التفكير متعة فحسب»، وتكرار كلمة «فحسب» مرتين يدل على شعوره بأنه كان سيجد من الشراح من يسيئون فهم إرادة القوة بإضفاء مدلولى سياسى عليها .
- ٣ - يبدو أن مجرد إضفاء مدلول محدد على فكرة «إرادة القوة» يؤدى إلى الوقوع فى تناقض داخلى؛ إذ أن إرادة شىء معين تكف عن السعى حين تصل إلى هذا الشىء - كما هو الحال فى القوة السياسية مثلاً - بينما تتصف إرادة القوة بأنها سعى متواصل إلى مزيد من الإمتلاء فى الحياة فحسب .
- ٤ - من أوضح الدلائل على أن إرادة القوة لا يمكن أن يكون لها عند نيتشه مدلول إجتماعى أو سياسى، أنه يتحدث عنها لأول مرة بوضوح وتفصيل فى كتاب «زرادشت» فى فصل عنوانه، «العلو على الذات أو الإنتصار على الذات» (١) - كما سيأتى شرحه تفصيلاً .
- ٥ - المقصود بإرادة القوة هو أن تحل الاخلاقية، فحين يأبى الإنسان أن ينحصر فى نظام من الأوامر والنواهى والقيم الثابتة فهو عندئذ سيتخذ لنفسه هدفاً آخر هو المزيد من العلاء بحياته، والسعى إلى اثرائها وتركيزها سعيًا لا يقف عند حد، وهذا السعى هو إرادة القوة التى تستبدل بالنظرة الكمية الموحدة الأخلاقية النظرة الكيفية (٢) .
- (ب) اعتبار نيتشه داعية للفكر النازى :
- هللت الفاشية والاشتراكية القومية النازية بفكر نيتشه، وكانت مؤلفاته هى المؤلفات الأثيرة عند «موسوليني»، ولكن هل كان نيتشه فعلاً داعية للفكر النازى ؟
- يمكننا أن نلقى باللوم كله على كاهل شقيقته اليزابيث - كما سبق شرحه -

(1) Von der Selbstüberwindung

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص ١٠١ - ١٠٢

التي نشرت «أسطورة نيتشه»، وروجت لها^(١)، حتى أن هتلر قام بزيارة أرشيف نيتشه في فيمار Weimar عدة مرات بناء على طلبها المتكرر، كما رحبت «بموسوليني» بمناسبة احتفاله بعيد ميلاده الخمسين، وأطلقت عليه «أنبل تابع لزرادشت»، وجعلت من نيتشه مروجاً وداعية لايديولوجية النازية^(٢)، ومما يدحض ذلك الادعاء الأمور التالية :

١ - أن كثيراً من اسهامات نيتشه للنازية كانت وليدة السرقات الفكرية التي اقترفها أتباع النازية، حيث استخدموا أفكاره لتضليل العقول، وللترويج للسياسة الجديدة، ومن الأفكار التي استغلت أسوأ استغلال : هجومه على الطبقة المتوسطة، والدعوة إلى قلب القيم، وعداوته للأخلاق المسيحية، ودعوته إلى الإنسان الأعلى الذي صوروه في صورة الوحش الأشقر، ولا تعبر «صورة هتلر» عن صورة الإنسان الأعلى عند نيتشه على وجه الإطلاق^(٣).

نجح مفكرو النازية في تحويل التناقض الظاهري في مؤلفات نيتشه إلى مناقشات متسقة تخدم أغراض النازية، ونحن لا نبالغ إذا ما كررنا ما قاله من قبل «توماس مان» وهو أن نيتشه لم يخلق الفاشية والنازية بقدر ما خلقت الفاشية والنازية فكر نيتشه، وذلك يعني أن النازية هي التي روجت «لأسطورة نيتشه»، وشوهت فكر الفيلسوف .

٢ - ثبت اليوم نهائياً أن الصورة التي رسمها الألمان في عهد النازية لـ نيتشه كانت صورة مشوهة تماماً، وأنهم حملوا نصوصه ما لا تحتل، والحق هو أن نيتشه لم يتفلسف بالطريقة التي فهمه بها فلاسفة النازية^(٤). ولا يمكن تفسير نيتشه تفسيراً نازياً إلا إذا انتزعت نصوصه انتزاعاً تعسفياً من سياقها^(٥)، فلا يمكن أن يكون نيتشه قد دعا إلى عبادة هتلر، ولا يمكن أن تتفق فلسفته مع الرؤية النازية للعالم^(٦)، ولا حاجة بإرادة القوة عند نيتشه إلى أن تفهم بالطريقة البريرية التي فهمتها بها الفاشية الإيطالية والفرنسية، والنازية الألمانية، فهي على أبسط الفروض لا تتضمن ذلك

(1) Allen, E. L.: "From Plato .." P. 178 .

(2) Hubben, W.: "Four Prophets of Our Destiny" P. 124 .

(3) Ibid., P. 132 .

(٤) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٢٣ .

(5) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher .." P. 260 .

(6) The Nazi Welt-anschauung .

(-) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 195 .

التدمير الفيزيقي والنفسى الذى نادى به هؤلاء الدعاة، لأنها أولاً وقبل كل شيء إرادة أعلاء وإثماء للقوي، وتوكيد للحياة^(١) .

(ج) اعتبار نيتشه متعصباً للجنس الآري :

يقول نيتشه فى «إرادة القوة» .. «.. الحضارة الألمانية حضارة بلا شخصية، إذعان وطاعة بلا حدود»^(٢) .

لم يتعصب نيتشه لجنس دون آخر بهدف رفع مستوى الإنسانية، ووصف «بسمارك» نفسه بالعبودية، بل اعتبر الألمان أكثر الشعوب اختلاطاً، وندد بالنازية وبالتعصب للجنس الآري مؤكداً على أهمية الدعوة إلى «الأوروبى الصالح»^(٣) .

وإذا كانت النازية تنادى بنظرية فى الجنس Race Theory، فإن نيتشه يدعو التعصب للجنس احتيالياً كاذباً، وإذا كانت النازية تسمو بألمانيا، فإن نيتشه يهزأ بالشعار: «ألمانيا فوق الجميع»^(٤)، كما يدين الأمبراطورية الألمانية، فالنازية تعبد الدولة، أما نيتشه فهو يدعو الدولة بالصنم البارد، والنازية تجعل العلم تابعاً للدعاية، أما نيتشه فكان متشككاً ناقداً لكل التوكيدات القطعية، يتبين لنا من ذلك أن كثيراً من آراء نيتشه، وبخاصة ما يتعلق منها بالإنسان الأعلى وطبقة السادة والعبيد قد نال قدرأ غير ضئيل من سوء الفهم، وأستخدمت أسوأ إستخدام فى رؤية النازية للعالم وليس بوسعنا أن نجعل نيتشه مسئولاً عن استغلال مذهبه استغلالاً مجرداً عن الضمير، لأن القراءة الصحيحة لفلسفة نيتشه تؤكد أن فلسفته لم تكن علي وجه الإطلاق فلسفة نازية^(٥) .

وإذا كانت الحضارة عند نيتشه، ليست وظيفة من وظائف العرق أو السلالة، ولا أى شيء آخر فيزيقي مادي، وإنما تشمل الحضارة - فى رأيه - الإنسان روحاً وجسماً^(٦) . وهو كثيراً ما يعيب على العنصر الألماني غموضه وإفتقاره إلى الوضوح والدقة، ويمجد الثقافة الفرنسية، ويتأثر بمفكرها، ويفضلهم على مواطنيه من الألمان؛

(1) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 84 .

(2) Nietzsche, F.: "The Will too Power", P. 418

(3) Hubben, W.: "Four Prophets ..", P. 133 .

(4) "Deutschland uber Alles" .

(5) Copleston, F.: "A History of Philosophy", PP. 195-196 .

(6) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 263 .

مما يؤكد أنه لم يكن ألمانياً متعصباً بالمعنى الذى عُرِف عن فلاسفة الامبراطورية فى عهد «بسمارك» والحريين الأخيرتين، كما أنه لم يكن من أولئك الألمان الذين يزجون مدائحهم إلى العنصر الألماني، ويتغنون بامتياز شعبهم، وعلوه على سائر شعوب الأرض، وكان مثله الأعلى «تجاوز حدود القومية الضيقة»، وكان يفخر بذلك حتى أواخر أيام تفكيره الواعى .

حمل نيتشه على التعصب الوطنى بوجه عام، ورآه عقبة فى سبيل الاختلاط بين الأمم الأوروبية، ورأى فى التعصب الوطنى التطرف خدعة تضر بمصالح الشعوب، وكان يدعو إلى نوع من الروح العالية، حتى أن سيطرة الروح اليونانية على تفكيره لم تدع له مجالاً لتمجيد الألمان، فحلمه الوحيد هو «بعث حضارة إغريقية ديونيزيوسية» تعمر العالم كله، وتتعدى حدود الوطنية الضيقة، ولا أدل على عدم تعصبه للعنصر الآرى من موقفه من زوج شقيقته وهو «من أحد هؤلاء المتعصبين»، فكان زواجها منه صدمة أليمة بالنسبة لنيتشه، وظلت علاقته به غير ودية إلى النهاية^(١)، كما كان أحد أسباب قطيعته مع فاجنر هو تعصب ذلك الأخير للجنس الآرى كما سبق بيانه .

أما عن حملة نيتشه على اليهود، فلم تكن بسبب الجنس السامى الذى ينتمى إليه اليهود، ذى الصفات المضادة للجنس الآرى الذى ينتمى إليه الألمان، وإنما لأسباب تاريخية قديمة لا صلة لها باليهود المعاصرين له، فاليهودية أصل المسيحية وكثيراً ما نراه يدمج العقيدتين فى تيار واحد، ويراها مسؤولتين عن روح الضعف والتخاذل التى تميز المتدينين بوجه عام، فحملة نيتشه على اليهودية هى امتداد لحملة على المسيحية، وهى حملة تخلو من كل إشارة إلى التعصب العنصرى، لأنها تسرى على المسيحيين بأسرهم، أما اليهود المعاصرون فيعبر عن عطفه عليهم، ويشيد بفضلهم على أوروبا^(٢) .

(د) حقيقة موقف نيتشه من الحرب :

جاء على لسان زرادشت ما يلى : «... على الناس أن يسيروا على آلاف الطرق، وآلاف المعابر، فتتشأ بينهم الحروب، وتتسع شقة الخلاف بينهم على مر السنين^(٣)..

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٢٤ .

(٢) المرجع السابق، ص : ١٢٥ .

(٣) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثانى، ص : ١٢٨ .

أحبوا السلام كوسيلة لتجديد الحروب، وخير السلام ما قصرت مدته، إننى لا أشير عليكم بالسلم، بل بالظفر، فليكن عملكم كفاحاً، وليكن سلمكم ظفراً^(١).. عليكم أن تحبوا السلام كوسيلة إلى حروب جديدة، وأن تفضلوا فترة السلام القصيرة على الهدنة الطويلة الأمد^(٢)... لا اطمئنان فى الراحة إذا لم تكن السهام مسددة على أقواسها،.. فيكن سلمكم ظفراً.. قل الحق، وكن ماهراً فى تفويق سهام من قوسك^(٣) .

نحن نعرف عن موقف نيتشه من تطوعه فى الحرب الألمانية الفرنسية ما يجعلنا نتردد فى أخذ هذه المعانى بصورة حرفية، وربما يرجع اتهام نيتشه بالدعوة إلى الحرب إلى تلك اللغة الرمزية التى استخدمها فى التعبير عن المضمون الحقيقى لفكرة إرادة القوة، مما أدى إلى تضليل الكثير من الشراح عند تفسير المقصود بها^(٤) .

والحق أن الحرب الحقيقية التى دعا إليها نيتشه، وألح فى طلبها هى الحرب الفكرية «.. ستبحثون سعياً وراء عدوكم، وستناضلون نضالكم، وتجاهدون من أجل أفكاركم، فإذا هزمت أفكاركم فإن على اخلاصكم أن يسر لهزيمته... أنتم تقولون إن القضية الجيدة تقدر الحرب، أما أنا فأقول لكم إنها الحرب الجيدة هى التى تقدر كل قضية^(٥)» .

ومما يدل على موقفه من الحروب الدموية قوله : «.. إن أفسد شهادة تقوم للحق إنما هى شهادة الدم، لأن الدم يقطر سماً على أنقى التعاليم فيحولها إلى أحقاد^(٦)» .

فالحرب عنده كفاح من أجل معرفة الحق، «.. فكونوا على الأقل جنوداً يكافحون من أجل هذه المعرفة، وما المكافحون إلا طليعة الأولياء.. عليكم أن تجدوا العدو لتصلوا معه حرباً تناضلون فيها من أجل أفكاركم^(٧).. لا يمكن أن تقترب من قلب صديقك إلى حين تهاجمه ومحارب شخصيته^(٨)» .

(١) المرجع السابق، الجزء الأول - ص : ٧١ - ٧٢ .

(٢) المرجع السابق، الجزء الرابع - ص : ٢٧٦ .

(٣) المرجع السابق، الجزء الأول - ص : ٨٤ .

(٤) Allen, E. L.: "From Plato to Nietzsche", P. 179 .

(٥) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢٦٦ .

(٦) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثانى، ص : ١١٩ .

(٧) المرجع السابق، الجزء الأول، ص : ٧١ .

(٨) المرجع السابق، الجزء الأول، ص : ٧٢ .

يرى نيتشه أن صاحب الفكر الحريناصبه الجميع بالعداء، فهو «عدو القيود» الذى لا يتعبد ولا يلذ له إلا ارتياد الغاب^(١)، .. تبارك روح العاصفة من قوة تهب الحياة لكل فكرة حرة^(٢). يتبين من ذلك أن الحرب عند نيتشه حرب فكرية تقوم على الفكرة، وتناضل من أجلها، وما أبعداها عن شهادة الدم التى تثيرها الحروب بين الأمم، كما يستخدم نيتشه كلمة «الحرب» بمعنى «هدم اللوائح القديمة»، ويقول : «من أراد أن يكون مبدعاً سواء فى الخير أم الشر عليه أن يبدأ بهدم ما سبق تقديره، ويتحطيمه تحطيماً، .. هنا لك أبنية عديدة يجب علينا أن نرفعها^(٣) .. أعظم الحادثات توجد حول محور النظم الجديدة^(٤)».

وأما عن مناصرة نيتشه للحرب العسكرية فيبدو لنا أن مناصرته لها إنما هى مناصرة لصفات أخلاقية معينة تنميها الحروب، وأن السلم الطويل يقضى على هذه الصفات، يقول : «.. من مساوئ الحرب أنها تجعل الظافر أبلهاً، والمهزوم حقوداً، ومن محاسنها أنها تثير هذه المشاعر ذاتها فى نفس الطرفين بقسوة، وتكون هذه المشاعر أقرب إلى الطبيعة»، فنيشه يمجّد فى الحرب صفات الرجولة والخشونة، ويمكننا أن نلتمس لنيشه العذر فى ذلك - فلم تكن الحروب فى ذلك الحين قد بلغت من العنف والقسوة ما يجعلها تهدد بالقضاء التام على الإنسانية، وعلى كل فضائل الإنسان وضمناها البطولة والرجولة، وكانت تتسم بالطابع الشخصى، فيكون المنتصر فيها هو الأصلح جسماً بالفعل، أما الحروب الحديثة فهى لا تخلق سوى جيلاً مشوهاً محطماً هو أبعد ما يكون عن الصفات التى تغنى بها نيتشه، فهو حريص على أن يظل الإنسان مسيطراً على الطبيعة متحكماً فيها بفضائله وقواه التى لا تقف عند حد، وإذا كانت الحروب فى شكلها الحالى تهدد بالقضاء على سيطرة الإنسان على القوة الطبيعية، فتقلب عليه هذه القوى، وتعمل فيه الفناء، فلا جدال أن نيتشه لم يكن ليدافع عن حرب تحمل مثل هذا الطابع المدمر^(٥).

«.. إننى أرحب بالعلامات الدالة على أن عصرنا رجولياً ذا طبيعة حربية قادم وبأنه

(١) المرجع السابق، الجزء الثانى، ص : ١٣٠ .

(٢) المرجع السابق، الجزء الرابع، ص : ٣٢٣ .

(٣) المرجع السابق، الجزء الثانى، ص : ١٤٥ .

(٤) المرجع السابق، الجزء الثانى، ص : ١٥٩ .

(٥) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ١٢٦ - ١٢٩ .

سيدخل معاني الاقدام والبسالة والشرف والكرامة، ويمهد السبيل لعصر أسمى .. إنه العصر الذى يزود المعرفة بمعانى البطولة، ويشعل الحرب من أجل الأفكار ونتائجها .. ولهذه الغاية نحتاج إلى الكثير من الرواد الشجعان .. ممن يتعرضون إلى الخطر أكثر من سواهم .. لأنه كى تجتنى من الحياة أسمى ما فيها «عش فى خطر ..» لتثيد مدتك على منحدرات بركان فيزوف، ولتبحر سفنك إلى البحار المجهولة .. ولتدخلوا فى صراع مع أكفائكم، ومع أنفسكم أنتم يا رجال المعرفة^(١) .

فالحرب التى نادى إليها نيتشه حرب فكرية أخلاقية تجدد صفات البطولة والبسالة، وتناهى تماماً عن حروب التدمير النازية .

ثالثاً - إرادة القوة فى المجالات المختلفة :

(أ) إرادة القوة بوصفها معرفة :

« .. إن المعرفة مسره لمن تعززه إرادة الأسد »^(٢) .

(١) يرى نيتشه أن معرفة إرادة القوة تبدأ بالتعرف على إرادة القوة .. «داخل المعرفة»، فالمعرفة مشروطة بإرادة القوة، ويتضح ذلك بواسطة حدس فلسفى يختلف عن أية معرفة للوجود، وينجم هذا الحدس عن انفتاح على جريان الصيرورة، وعلى الحياة البانية الهادمة، وعلى حركة إرادة القوة^(٣) .

كما يرى أن الوسائل اللغوية للتعبير لا تفلح فى التعبير عن الصيرورة^(٤)، فاللغة تضللنا، «مازالت الكلمات والمفاهيم تضللنا باستمرار، فنعتقد أن الأشياء أبسط مما تكون عليه، كما لو كانت منفصلة بعضها عن الآخر، وغير مرئية، ويوجد كل منها على انفراد^(٥)»، فنحن لا نملك سوى الفكر والاحساس^(٦)، وحاجة الإنسان إلى

(1) Nietzsche, F. "Thus Spoke Zearathustra", Trans . by R. J., Hollingdale, P. 18 .

(2) " .. Erkennen : das ist lust dem lowen Willigen ! .. " .

(-) Nietzsche, F.: "Also Sprach Zarathustra", Dritter Teil, "Von Alten und Neuen Tafeln", P. 442 .

(٣) أويجن فنك، «فلسفة نيتشه»، ص : ١٩٣ .

(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 380 .

(5) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 184 .

(6) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 309 .

المعرفة تعبر عنها حاجته إلى وضع الوجود أو «صورة الأنا الثابتة» في عملية الصيرورة^(١).

وعن العلاقة بين المعرفة وإرادة القوة يذكر نيتشه أن مقياس الرغبة في المعرفة يعتمد على المقياس الذي تتزايد بناء عليه إرادة القوة في نوع من الأنواع^(٢)، فإرادة القوة هي الإرادة التي تجعل الموجود في متناول التفكير، حيث يوائم المفكر بين الموجود وفكره بواسطة مفاهيم يتمكن بفضلها من إيقاف جريان الصيرورة، فهو يجمد ما لا يتوقف في الواقع على وجه الإطلاق، ويجعله على هيئة أشكال جامدة^(٣).

تعمل المعرفة - إذن - كأداة للقوة، وتنمو مع كل زيادة في القوة ونمو لها، وتعتمد إرادة العرف على إرادة القوة بمعنى أنها تعتمد على دافع القوة الموجود عند الإنسان الذي يسيطر على مجال معين من الواقع، ويسخر لخدمته، والهدف الأول والأخير للمعرفة هو تحقيق السيادة والسيطرة^(٤).

يؤكد نيتشه أن هدف المعرفة الإنسانية هو الحفاظ على الحياة، «... فأداة المعرفة بأسرها هي أداة للتجريد والتبسيط، وهي موجهة من أجل السيطرة على الأشياء والاستيلاء عليها .. وعلى هذا لا يوجد إدراك إلا بمقدار ما يكون نافعا»^(٥).

فالمعرفة عملية تفسيرية تقوم على احتياجات حيوية، وتعتبر عن إرادة السيطرة على فيضان الصيرورة المبهمة^(٦)، ويذهب نيتشه إلى أن المعرفة النافعة خليط لا شكل له من الانطباعات والعلاقات، فإذا تصورنا أن هذا الخليط يمثل الواقع الحقيقي أو «الصيرورة»، نكون قد جانبنا الصواب^(٧).

يرى نيتشه أن المعرفة أساس كل تقويم، وأنها تتجه إلى السيطرة على الأشياء واخضاعها .. «كل أعضاء المعرفة والحس الموجود لدينا تتطور لإيجاد الظروف الصالحة التي تحقق المحافظة على الحياة وانمائها فحسب»^(٨).

(1) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", P. 24 .

(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 267 .

(٣) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٩٥ .

(4) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 182 .

(5) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 272-275 .

(6) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 183 .

(7) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", P. 24 .

(٨) عيد الرحمن بلوى : «نيتشه»، ص ص : ٢٣١ - ٢٣٢ .

أما عن المعرفة المأسوية، فيذهب نيتشه إلى أنها المعرفة التي تخترق أشكال القوة، وتبصر الحياة على أنها قوة فاعلة، وتحول إلى نقد لأي نوع من أنواع المعرفة، كما يذهب إلى أن المعرفة تقوم «بتزوير» الواقع، فتبدل الصيرورة تبديلاً كاذباً لتجعل منها أشياء موجودة لا تعرف الزوال^(١)، «فكل شيء مزيف»^(٢)، وتعد «إرادة الجهل أو عدم ضرورة المعرفة» ضرورة لإمكان الحياة، فهي شرط يساعد الحي على المحافظة على ذاته، وعلى النمو والازدهار^(٣).

من ذلك يتبين لنا أن إرادة القوة بوصفها معرفة ليست مجرد نظرية في المعرفة، وإنما هي «أنطولوجيا الشيء السالبة» التي تعبر عن «نظرية المعرفة الإيهامية» التي تتخذ من إرادة القوة قوة في الملكة العارفة المزورة، وهي تعنى أساساً أنه ليس هنالك من أشياء، ونيتشه لا ينفي هنا ظاهرة «الموجود الفردية»، بل ينفي أهميته الموضوعية فحسب، وهو لا يتناول بنقده كل صنوف المعرفة، بل يقتصر على معرفة «الموجود»، والمعرفة القبلية، أي تفسير الشيئية في حد ذاتها عن طريق المقولات، ويبدو أن «أنطولوجيا الشيء السالبة» لا تشير إلى كون وهمية فحسب، بل تشكك في حقيقة الأشياء بوجه عام.

يمكننا أن نجمل سمات النظرية الإيهامية في المعرفة عند نيتشه فيما يلي :

١ - إدراك الطابع الوهمي في تفسير الأشياء عن طريق المقولات - كما سيأتي -
- بيانه - وبالتالي في أية معرفة للموجود، وهذا الإدراك يركز على معرفة فلسفية هي معرفة إرادة القوة والصيرورة بوصفها الحقيقة الأخيرة.

٢ - إرادة القوة تزور في معرفة الأشياء، وهي تعمل عملها فيها بوصفها قوة الظاهر.

٣ - أنطولوجيا الشيء السالبة هي الأمر الحاسم في هذا الصدد، فالوجود بوصفه موجوداً محض وهم، ولن نجد الموجود الأصيل أو الصيرورة في تطلعننا نحو الأشياء، بل في تطلعننا إلى هذه الحياة فقط^(٤).

(١) أريجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٩٤ .

(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 326 .

(3) Ibid., P. 328 .

(٤) أريجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص ١٩٣ - ٢٠٠ .

(٢) نقد نيتشه لمبادئ العقل الأساسية والمقولات المنطقية :

أكد نيتشه على أن معرفتنا تزور الواقع، وتبدل الصيرورة تبديلاً كاذباً لتجعل منها أشياء لا تعرف الزوال، فالواقع الحقيقي هو الصيرورة أو الحياة التي تسرى في الموجودات بأسرها، وما ندعوه بالأشياء يحجب عنا ذلك الكل المتراعى اللامحدود، فالأشياء تحول دون معرفتنا للعالم .

والوجود - في رأى نيتشه - صيرورة، وواقع ديونيزيوسى يعبر عن لعب العالم، أو عن البناء والهدم فى آن واحد، ولا توجد الحقيقة الأصلية إلا فى حدس الصيرورة المفتوح على العالم، قال بارمنيدس : « لا يفكر المرء فيما لا وجود له »، ويقول نيتشه : « إن ما يمكن التفكير فيه هو من قبيل الوهم »، فنيتشه يرفض إدراك الميراث الميتافيزيقى للوجود، ويرفض المقولات، ويضع تصوراً جديداً للوجود يحمل فيه الوجود الصيرورة فى داخله بحيث يصبح الزمان ملازماً للوجود، والوجود ملازماً للزمان، وبذلك يصبح طبع الصيرورة بخاتم الوجود مثلاً لأعلى درجات إرادة القوة^(١) .. أن نطبع الصيرورة بسمة الوجود، فتلك هى أسمى إرادة قوة .. المعرفة فى عالم الصيرورة مستحيلة، وتكون ممكنة كإرادة قوة أو كإرادة خداع^(٢) .

وإذا كان الواقع الحقيقى هو الصيرورة، فنحن - إذن - الذين ندخل النظام والصورة على كثرة الإنطباعات والمحسوسات وفقاً لاحتياجاتنا العملية، وما نقوم به من نشاط إنما يعبر عن إرادة القوة^(٣)، «... فالمعرفة والصيرورة يستبعد كل منهما الآخر^(٤) » .

ولما كنا لا نستطيع الحياة فى خضم الصيرورة المضطرب، كان لزاماً علينا أن نقوم بتزوير الواقع، والتزوير هنا ضرورة بيولوجية تضع المفاهيم والمقولات التى تثبت الصيرورة اللامدركة فتجعلها مدركة . فالعقل يزور بالضرورة إذا أراد معرفة شىء ما، وبذلك ينزع نيتشه القناع عن التوكيدات الأساسية التى تتناول الموجود فى حد ذاته، ويوضح أنها صنوف من التزوير والكذب بالمعنى الخارج عن نطاق الأخلاق، فالمقولات لا تعنى سوى التفسير وفق صيغ إنسانية، وما هى إلا أوهام، لأنها لا تستطيع أن تدرك الصيرورة، بل تجمدها وتحولها على نحو كاذب إلى شىء مستقر^(٥) .

(١) أويجن فلك : « فلسفة نيتشه »، ص ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 330 .

(3) Copleston, F.: "History of Philosophy", P. 183 .

(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 280-281 .

(٥) أويجن فلك : « فلسفة نيتشه »، ص ص ١٩٥ - ١٩٦ .

شن نيتشه حملته على العقل من وجهات نظر ثلاث :

أولاً - المنطق وهم مقصود : فمبادئ الفكر (الشيء، الجوهر، الذات، الموضوع العلية، الغائية) ليست غير أوهام ضرورية للحياة نافعة ومفيدة، وهي أدوات للسيطرة والتحكم يخترعها العقل، ونحن نسيء الفهم عندما نزع أنها قوانين الوجود وشروطه التي لا نستطيع بدونها التفكير، فالذاتية شرط في التفكير في الوجود، لأن الوجود صيرورة دائمة، وافترض الذاتية من اختراع العقل وحده كى يقوى على الادراك، ويرى نيتشه أن قانون التناقض القائم على الذاتية يعبر عن المظهر السلبى للذاتية فى حين يمثل القانون الأول المظهر الإيجابى لها، وهو وهم لأنه يدل على عجزنا عن القيام بعملية النفى والإثبات بعقلنا وحده، فليس هناك ضرورة تقضى بذلك بالنسبة إلى الوجود نفسه .

ثانياً - لا حاجة للعقل في حياة الإنسان، وهو خطر وغير ممكن، لأن حقيقة الوجود وجوهره يتناقض مع العقل، ولأنه يدعى معرفة كل شيء والحقيقة أننا لم نعلم عن طريق العقل إلا اليسير مما لا يكفى مقتضيات الحياة كلها، كما أن هناك عقولا كثيرة تميز فتختلف بإزاء الأمر الواحد^(١) .

يتضح لنا من ذلك أن « القوة المخترعة التي ابتكرت المقولات إنما بذلت مجهودها هذا من أجل خدمة احتياجاتنا »^(٢)، فالبنية القبلية للشيء التي نراها في المقولات تزوير قامت به المعرفة كى تصبح ممكنة كمعرفة للموجود^(٣)، « وكل مقولاتنا مصدرها حسى، ومستمدة من العالم التجريبي »^(٤)، ولما كانت كل الحقائق أوهام وتخيالات، وكانت كل الأوهام تفسيرات، كما أن كل التفسيرات منظورات حتى أن كل غريزة يكون لها منظورها الخاص الذى نحاول أن تفرضه على الغرائز الأخرى، فإن مقولات العقل هي بالمثل أوهام منطقية ووجهات نظر، وليست حقائق بالضرورة، وليست أشكالاً أو صوراً قبلية^(٥) .

يؤكد نيتشه على أن القوة الفعالة تكمن وراء كل التقويمات، وراء كل ما نقدمه

(١) عبد الرحمن بدوى : « نيتشه »، ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .

(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 277 .

(٣) أوجن فنك : « فلسفة نيتشه »، ص : ١٩٥ .

(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 270 .

(5) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 184 .

من تفسيرات للعالم، ووراء الأوهام الفلسفية العظمى^(١)، كما يمكننا أن نعتبر النماذج المنطقية وسيلة لرفض الحقيقة أو العالم الواقعي^(٢)، فالبناء المنطقي للعلم كما هو معروف لدينا ليس سوى تفسيرات نتوصل إليها بمساعدة أوهام نفسية^(٣)، لأن التفسير ذاته وسيلة للسيطرة على شيء آخر «فالعلاقات الحيوية تفترض باستمرار التفسير» ويعتمد نسقنا الفكري كله على عملية التفسير هذه، وهو شيء نكونه، لأنه بالتفسير نبدع ذاتنا كما ننظم العالم، وليست مقولاتنا العقلية بأسرها ابتداءً من الموضوع والمحمول، والعلة والمعلول، والحقيقة والمظهر .. إلخ إلا تفسيرات نفهمها من خلال معاني «إرادة القوة»^(٤)، «وليست ماهية الشيء إلا» رأى «أو» وجهة نظر «عن هذا الشيء»^(٥) .. فكل معنى هو إرادة القوة^(٦) .

(٣) يري نيتشه أن أصل المعرفة والمنطق هو نفع الحياة، أما الرغبة في المعرفة الخاصة فهي رغبة متأخرة نشأت بعد تطور ونمو، والأسطورة، على سبيل المثال، خطأ نافع للحياة يضفي عليها صورة للإنسانية ملائمة وزاهية على العكس من الصورة القاتمة التي تكسبها للعالم تلك المعرفة الخالصة حيث يسير العالم بلا هدف^(٧)، كما يرى أن «كل أعضاء الحس والادراك لدينا تتطور من أجل المحافظة على الحياة والنمو، وأن الثقة في العقل ومقولاته، وفي الجدل وتقويمات المنطق تتم من خلال نفعها للحياة، وذلك لا يبرهن على أن هذه المقولات والتقويمات حقيقية»^(٨) .

يهدف نيتشه إلى رد مبادئ العقل والمعرفة إلى أصلها الأول : «الضرورة الحيوية»، فإذا كان مبدأ الهوية يؤكد بقاء الشيء على حاله، ومطابقتها لذاته دوماً حسبما يرى نيتشه، وإذا كانت الهوية اضفاء لصفة التشابه على ما هو غير متشابه، فإنه من المحال إيقاف تيار الصيرورة لحظة واحدة، مما يمكننا من الإهتمام إلى حالة واحدة من حالات الهوية، فمبدأ الهوية وسيلة يصطنعها العقل للإهتمام إلى نقط واضحة خلال

(1) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 80 .

(2) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", P. 25 .

(3) Danto, A. C. "Nietzsche As Philosopher", P. 222 .

(4) Ibid., P. 227 .

(5) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 302 .

(6) Ibid., P. 323 .

(٧) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ٦٣ - ٦٤ .

(8) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 276 .

تبار الصيرورة الذى لا ينقطع، كما أن المبادئ المبنية على مبدأ الهوية وهى التناقض والثالث المرفوع زيف أيضاً (١) .

يرى نيتشه أن «المنطق لا ينبعث من إرادة الحقيقة، وأن إرادة المساواة فى المنطق تعبر عن إرادة القوة» (٢) . أما عن مفهوم الجوهر، فيرى أنه «نتيجة لمفهوم الهوية وليس العكس، ونحن إذا تخلينا عن «الذات» كشرط للجوهر، فإنه يختفى ويتلاشى» (٣)، ويمكننا بذلك اعتبار إرادة الذات إرادة تحقيق للقوة فى كل الموجودات، ونتيجة لإرادة الحقيقة (٤) .

كما أن تصوراتنا عن العالم الخارجى بتجليات لإرادة القوة تعرفنا على الجوهر والوحدة، لأنها تحافظ على هوية ذاتنا (٥)، وينظر إلى إرادة القوة من ناحية الوظيفة كمبدأ تفسيري، لأنه لا يوجد فى الواقع الحقيقى شىء منفصل يمكننا التفكير فيه وحده، وإنما مجموعة مشتركة من المظاهر، ومن ثم فإن الشىء فى (٦) ذاته عند نيتشه كلمة خاوية من المعنى (٧) .

يتساءل نيتشه عما يبرر القول بوجود فكرة الذات، ويبدو أن المبرر الذى يركز عليه «ديكارت» هو اليقين المباشر للكوجيتو، إلا أن نيتشه يرى أن الاعتقاد باليقين المباشر للكوجيتو يتضمن سلسلة من الإعتقادات يستحيل البرهنة عليها، ففيها إعتقاد بأننى أنا الذى يفكر، وبأنه لا بد أن يوجد شىء مفكر، وبأن الفكر نشاط صادر وناج عن كائن ينظر إليه على أنه علة ومسبب، وبأن هناك أنا، وبأننى أعرف ما هو الفكر، وكل ما يمكن أن يستخلص من قضية «ديكارت» هو «ثمة تفكير فثمة مفكر» ونكون هنا بازاء افتراض سابق ذى صبغة منطقية ميتافيزيقية لا بازاء قضية مباشرة (٨)، فليس هناك

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ٦٥ .

(2) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", PP. 217-219 .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 277 .

(-) Der Wille zum Selbst erscheint insofern als vollendung der Macht über alles Seindes, AlsKonsequenz des Willens zur Wahrheit .

(4) Happ, Winfried : "Nietzsches" Zarathustra" als Moderne Tragödie", Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1984, P. 134 .

(5) " .. Weil uns die Identität unseres Ichs dazu anhalte .

(6) Der Ding an sich .

(7) Pütz, P.: "Friedrich Nietzsche", P. 12 .

(٨) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ٦٨ .

من جواهر أو موجودات فى رأى نيتشه، ولا يوجد سوى تيار الحياة المضطرب، ونهر الصيرورة المتدفق، وهو فى صعود وهبوط لا ينقطع^(١)

أما عن مقولة «الضرورة» فهى تعبير عن أن «قوة ما هى كذا وليست شيئاً آخر»، و«الغائية» تعبير عن نظام القوة فى نشاطها وتفاعلاتها^(٢)، أما عن «العلية» فيرى أن العلة تدخل مجال الإدراك بعد المعلول لا قبله، «فنحن نبحث عن علة فكرة قبل أن ندرك هذا الفكرة»^(٣)، فلا يوجد ما يسمى بالعلة، إنها خوف من الأمور غير المألوفة، ومحاولة لاكتشاف شيء مألوف فيها .. إنها مجرد بحث عن المألوف^(٤)، فالقول بالعلة والمعلول ليس إلا محاولة لتنظيم العالم على نحو يجعله معقولاً مقبولاً، والهدف الغائى هو نفع الحياة والسيطرة على الأشياء أو وضع العالم فى صورة قريبة من أفهامنا، ويبدو أن نظرية التحول الدائم أو الصيرورة تمثل دعامة قوية من دعائم نقد نيتشه للعلية، حيث أعانته فى تصوير الحوادث بصورة التيار المتواصل الذى لا تستطيع تثبيته من خلال مقولة العلة والمعلول^(٥).

ويرى نيتشه أن بعض أنواع «الوهم» قد ثبت نفعها وضرورتها بالنسبة للنوع الإنسانى من الناحية العملية، ولكن هذه الأنواع تميل إلى أن تكون إفتراض مسلم بها، على سبيل المثال : الإفتراض بأن هناك أشياء دائمة ومتساوية وجواهر وأجسام، فمن الضروري للحياة أن نفترض مفهوم الشيء أو الجوهر، ونفرضه على الفيضان المستمر للظواهر^(٦)، فالفكر - إذن - هو الذى يبتدع أوهام الأنا والجوهر والسببية التى تعد أشكالاً من إرادة القوة، وهى تنتهك - بوصفها معرفة - الواقع والصيرورة وتجمدهما، وتخضعهما للمفهوم^(٧)، وبالمثل لا تعبر مقولات الزمان والمكان والحركة عن حقائق مطلقة^(٨)؛ فاحتياجنا هى التى تفسر العالم، وكل دافع من دوافعنا هو نوع من الرغبة فى السيادة والحكم، ولكل دافع منظوره الخاص الذى يسعى من خلاله إلى إرغام الدوافع الأخرى على تقبله كمقياس ومعياري لها^(٩).

(١) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٩٤ .

(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 300 .

(3) Ibid., P. 265 .

(4) Ibid., P. 295 .

(٥) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٧٠ .

(6) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 184 .

(٧) أويجن فلك، «فلسفة نيتشه»، ص ١٩٣ - ١٩٨ .

(8) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 269 .

(9) Ibid., P. 267 .

ويمكننا أن نوجز رأى نيتشه في «المقولات» فيما يلي :

«الغايات والوسائل تفسيرات «لا حقائق»
 العلة والمعلول ولن إلى أى مدى تكون هذه
 الذات والموضوع التفسيرات ضرورية ؟
 الشيء فى ذاته والمظهر تكون هذه التفسيرات ضرورية بمقدار
 إحتياجنا إلى المحافظة على النوع
 «كإرادة قوة»^(١)

يتضح لنا مما سبق أن نقد نيتشه للعقل ومبادئه الأساسية قد أدى به إلى «نقد الميتافيزيقا» ، فالميتافيزيقا تلخص فى رأيه كل أخطاء العقل الإنسانى ، كما أن وجود هذا العالم الميتافيزيقي لا سبيل إلى القطع به ، وإذا سلمنا بوجوده ، فلا سبيل إلى معرفته ؛ لأن طابعه (المطلق الذى يصفى عليه الصفات الأزلية يجعله يعلو على الأفهام الإنسانية ، ويتجاوز حدودها ، ومن هنا نلاحظ تشابهاً بين نقد نيتشه للعالم الميتافيزيقي والنقد الوضعي المنطقي الحديث حيث يؤكد أن معرفتنا بذلك العالم مستحيلة ، حتى لو وجد ، ويرى الموقف الوضعي أن قضايا الميتافيزيقا لا يمكن اختبار صحتها عملياً ؛ لأن شروط هذا الاختبار مستحيلة التحقق^(٢) .

(٣) موقف نيتشه من عالمي الظواهر والحقائق (الشيء فى ذاته) :

«ليس لدينا أية فكرة عن الوجود بعيداً عن فكرة الحياة»^(٣) وكل ما يوجد هو ما لا نستطيع أن نتجاوزه إلى ما وراءه ؛ لأنه لا يوجد سوى الفكر والإحساس^(٤) .

يرفض نيتشه موقف الفيلسوف الذى يفسر العالم على أنه مظهر للمطلق يعلو على التغير والصيرورة وهى الحقيقة الوحيدة فى رأيه^(٥) ويرى أنه «... لا توجد أشياء فى ذاتها ، وإذا وجدت فسوف يتعذر معرفتها ، فاللا مشروط لا يمكن معرفته... ، لأن معرفة شيء عبارة عن إدراج هذا الشيء فى علاقة مشروطة بغيره»^(٦) ولا يوجد شيء

(1) Ibid., P. 323 .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ٦٦ - ٦٧ .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 312 .

(4) Ibid., P. 309 .

(5) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 184 .

(6) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 301 .

لا يدخل فى علاقة مع غيره من الأشياء، كما لا يوجد شىء فى ذاته، والعالم الحقيقى ما هو إلا العالم الظاهرى الذى تم تنظيمه وفقاً لنفعه فى المحافظة على الحياة، وإعلاء القوة، وعلى هذا يتحول التناقض بين العالم الظاهرى وعالم الحقائق عند نيتشه إلى التناقض بين الوجود والعدم، فنقيض عالم الظواهر ليس هو العالم الحقيقى، وإنما عالم بلا شكل لا تمكن صياغته، مكون من خليط من المحسوسات... «إنه نوع آخر من العالم الظاهرى تتعذر معرفته»^(١).

أنكر نيتشه وجود عالم حقائق فى مقابل عالم الظواهر الذى هو عالمنا المدرك، وما يتبع هذا من التفرقة بين ظواهر الأشياء والأشياء فى ذاتها على حد تعبير كانط يقول: «عالم الحقائق المزعوم هذا ليس إلا خداعاً بصرياً أخلاقياً، والقول به ناشئ عن غريزة تحقير الحياة، وصب اللعنة عليها، وإثارة التهم حولها»^(٢)، وتصدر فكرة العالم الآخر هذه عن «الفيلسوف الذى اخترع عالم العقل حيث يكون العقل ووظيفته المنطقية كافياً لهذا الإختراع : ذلك هو مصدر العالم الحقيقى»^(٣).

وعلى الرغم من حرص نيتشه على توجيه نقده إلى تفرقة كانط بين العالم الظاهرى وعالم الشىء فى ذاته، فقد اعترف ضمناً بهذه التفرقة حين أكد أن للواقع صورة تخالف هذه الصورة التى ترسمها له وسائل المعرفة الإنسانية، فعنده :

١ - عالم ظواهر :

وهو العالم الذى يتكشف لنا من خلال الحواس؛ والذى يخضعه العقل لمبادئه، وتعبّر عنه اللغة بطريقتها الخاصة .

٢ - عالم حقيقى

وهو ذلك العالم المتغير المتحول الذى هو فى صيرورة دائمة تخالف كل ما تصوره لنا وسائل المعرفة ،

نتبين من ذلك عناصر مثالية قد تغلغت فى تفكير نيتشه؛ لأن الفلسفة المثالية لم تتضح معالمها إلا منذ أن فرق كانط بين عالمى الظواهر والشىء فى ذاته، وحين أكد كانط، ووافقه نيتشه على ذلك، أن الصورة التى نضفيها على العالم هى صورة خلقتها وسائلنا الخاصة فى المعرفة، وهى من تكوين الذهن الإنسانى فحسب .

(1) Ibid., PP. 305-307 .

(٢) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢٠٨ .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 322 .

وهذه العناصر المثالية التي تبينها في موقف نيتشه من عالمي الظواهر والحقائق، تشير إلى «علو معرفي» ، من ذلك النوع الذي تجده عند كانط وهو ذلك العلو الخاص بعالم الحقائق (صيرورة خالصة عند نيتشه) تتعذر معرفته^(١).

ويؤكد نيتشه أنه لا وجود للحق في ذاته أو الخطأ في ذاته^(٢)، وما من شيء سوى فيضان الصيرورة ونموها الذي لا يقف عند حد^(٣).

(٤) إرادة الحقيقة بوصفها إرادة قوة :

«... الحقيقة نوع من الخطأ لا تستطيع بدونه أن تحيا الكائنات الحية»^(٤) يرى نيتشه أن ثبات الحقيقة المزعوم يرجع إلى فصلها عن الحياة، فإذا ما أعيد إرباطها بالحياة أصبحت متقلبة مع الحياة في تغيرها وصيرورتها، ويرى أن وصف الحقيقة بالإطلاق حيث تقصد لذاتها دائماً لا يعبر عن الواقع الحقيقي، كما أن ربط الحقيقة بالحياة ناجم عن النفع الحيوي؛ فالحياة لا تبحث إلا عن نفعها الخاص؛ أي عن تلك الشروط التي تعين على استمرارها ونموها، فالحقائق - إذن - وسائل لغاية لا تتصل بالعالم العقلي الخالص بأدنى صلة، وهي «الغاية الحيوية»، كما يمكننا القول بأن أصل الحقيقة البطلان مادامت تدوم بقدر نفعها للحياة.

ويستدرك نيتشه قائلاً بأن الإنصراف عن الأحكام الباطلة (والتي تنتمي الأحكام التركيبية الأولية الضرورية لنا) مهناء الإنصراف عن الحياة وإنكارها، وربما كان القول بأن للحقيقة أصلاً مستقلاً عن مجال الحقيقة أي بمعزل عن الحقيقة والبطلان أكثر توفيقاً من القول بأن البطلان هو أصل الحقيقة^(٥).

الحقيقة عند نيتشه «نوع من الاعتقاد أصبح شرطاً للحياة»، وأعظم خطأ ارتكب على سطح الأرض هو إعتقاد الإنسان بأن لديه معياراً للحقيقة يتمثل في صورة العقل بينما يمتلك الإنسان هذه الصورة كي يسود الواقع ويسيطر عليه^(٦).

وجد نيتشه أن كل ما هو واقعي وصادق ليس واحداً، ولا يرد إلى الواحد؛ فتوجد

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٧٣ .

(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 316 .

(٣) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه»، ص : ٢٢٣ .

(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 272 .

(٥) فؤاد زكريا، نيتشه، ص : ٥٨ - ٥٩ .

(6) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 279 .

كثرة من الحقائق، والنتيجة هي أنه لا توجد حقيقة^(١)، يقول بهذا الصدد: «لا توجد حقائق - كل شيء يعبر عن فيضان لا يمكن إدراكه، يهرب ويفر منا، وما يبقى نسبياً هو معتقداتنا وآراؤنا»^(٢). فالعالم الذي ينصب عليه إهتمامنا مزيف وليس حقيقياً^(٣).

يتضح من ذلك أنه لا توجد حقيقة مطلقة عند نيتشه؛ لأن مفهوم الحقيقة المطلقة هو من إختراع الفلاسفة الذين لا يقنعون بعالم الصيرورة، ويبحثون عن عالم ثابت ودائم للوجود^(٤)، وما من حقيقة قابلة للكشف عنها بإستثناء الحقيقة التي نخلقها نحن بأنفسنا، كما لا توجد حقيقة في العالم عدا الحقيقة التي نبدعها بأنفسنا من أجله .

فالحقيقة مفهوم يرجع إلى العقل الإنساني وإرادة القوة، وبعيداً عن الإرادة والعقل الإنساني لا يوجد ما يسمى بالحقيقة، ولما كانت كل حياة فردية تحتاج إلى ملاذ أمين يحميها، فهي تبدأ في التطلع إلى المزيد من القوة، وتمثل الحقيقة هذا الملاذ الأمين^(٥).

بذلك تهبط الحقيقة من سمائها الميتافيزيقية والمنطقية لتتخذ مكانها في الصعيد النفسي والأخلاقي، وتصبح صورة من صور الإعتقاد، وإختياراً شخصياً يعيشه الإنسان، وينعدم ذلك التمييز القديم بين الحق والباطل، وتصبح جميع التأكيدات تعبيرات ذاتية عن الشخصية العينية، فلم تعد ثمة حقيقة إلا حقيقة الإنسان الذي لا يوجد وجوداً نهائياً، وإنما هو في حال صيرورة دائمة^(٦).

فليست الحقيقة هي التي توجد وإنما الإرادة، وليست المعرفة وإنما القوة، ويوجد فقط علاقات فردية وتفسيرات وتقويمات، أما الشيء في ذاته فلا وجود له^(٧) وليست إرادة الحقيقة الدافع وراء ما نقوم به من أفعال، وإنما ما يدفعنا هو إرادة أن نجعل العالم مدركاً يمكن التفكير فيه^(٨).

(1) Ibid., P. 291 .

(2) Ibid., P. 327 .

(3) Ibid., P. 330 .

(4) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 83 .

(5) Nietzsche, F.: "Thus Spoke Zarathustra", Introduction by R. J. Hollingdale, PP. 25-26 .

(٦) ريجيس جوليفيه، «الذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر»، ص : ٥٥ .

(7) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", P. 24 .

(8) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 290 .

يؤكد نيتشه أن «الحقيقة» هي «إرادة القوة» حيث أن إرادة القوة تسير على أقدام إرادة الحقيقة^(١)، «فالحقيقى هو ما يثير أكبر قدر من الشعور بالقوة، وهو من الناحية الحسية (من لمس وبصر وسمع) ما يدعو إلى أعظم مقاومة.. كما يتمثل معيار الحقيقة فى إعلاء مشاعر القوة»^(٢). «الحقيقة» عند نيتشه إسم «إرادة القوة»، كما أن الحياة القوية التى يلقت أقصى مراحل القوة تمثل العالم الذى يمكن إدراكه ومعرفة^(٣)، «إرادة الحقيقة شكل من أشكال إرادة القوة»^(٤).

وتتمثل أعلى درجات إرادة القوة فى مجال المعرفة فى «إرادة قوة الحقيقة العليا فى عمل العالم وهى «الصيرورة»، «... إن عودة كل شىء تمثل التقارب الأقصى بين عالمى الصيرورة والوجود، وتمثل قمة التأمل»^(٥).

وأهم ما تقوم به إرادة الحقيقة هو تأكيد الذات والعلاء بها، وإلا كان مآلها التدهور والإنهيار^(٦). وبمقدار ما تعلو المعارف الإنسانية بالشعور بالقوة تكون درجة الحق فيها^(٧).

يتضح مما سبق أن فى فكرة الحقيقة عند نيتشه عناصر مثالية على الرغم من الحملة التى شنّها على المثاليين؛ ذلك أن تفكيره فى مشكلة المعرفة والحقيقة يمثل التفكير المثالى - ومن ثم يعبر عن فلسفة العلو أصدق تعبير، فقيه إعراف ضمنى بحقيقة مطلقة تعتبر الحقائق المرتبطة بالحياة بطلاناً بالنسبة إليها، وفيه وضع مبدأ مطلقاً شاملاً يتحكم فى التجربة الإنسانية دون أن يستطيع معرفة كنهه وهو «الحياة» التى تغدو عنده فكرة قريبة الشبه من سائر مظاهر المطلق عند المثاليين، وهذه العناصر المثالية تعود لتؤكد على وجود العلو الإستمولوجى أو المعرفى فى رؤية نيتشه لإرادة الحقيقة حيث يتعلق تفسير الحقيقة عنده «بقيمة الحياة» التى تقترب كثيراً فى معناها من «قيمة المطلق» فى المذاهب المثالية، ومما لا شك فيه أن قيمة الحياة تعلو على الأمثلة الجزئية التى تتحقق فيها، وتتمثل فى عالم الصيرورة الحقيقى عنده.

(1) Nietzsche, F.: "Thus Spoke Zarathustra", Introduction by R. J. Hollingdale, P. 26 .

(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 290 .

(3) Ibid., P. 298 .

(4) Ibid., P. 315 .

(٥) أريجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٩٩ .

(6) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 83 .

(٧) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢٣٣ .

كما نلمح في ربط نيتشه بين الحقيقة والحياة بذوراً لمذهب البراجماتية الذي يحاول ربط الحقيقة بأصول عينية لا تجريدية، فالحقيقة عند نيتشه تستخلص بعد مجهود حيوي متواصل^(١)، ويمكننا القول بأن نيتشه تنبأ ببرجماتية «جون ديوى» في تطبيق رؤيته البراجماتية على الحقيقة؛ فهو يرى أن المبادئ الأساسية في المنطق هي مجرد تعبيرات عن إرادة القوة، وأدوات تمكن الإنسان من السيطرة على فيضان الصيرورة^(٢).

إلا أن الموقف البراجماتي ونيتشه يتخذان موقفاً مثالياً قبل كل شيء، فالمبالغة في تقدير فاعلية الإنسان في خلقه للحقيقة تستتبع المثالية حتماً؛ لأن الحقيقة تعتمد على الإنسان في كشفها أكثر مما تعتمد عليه في خلقها من جديد، والفلسفات التي تبالغ في تقدير أهمية الفاعلية الإنسانية تنتهي إلى نوع من الذاتية في فهمها للحقيقة، وهي ذاتية تتعلق بالنوع الإنساني عامة، وتنكر تضافر عنصر الواقع من عنصر الذهن في كشف الحقيقة^(٣).

ويمكننا أيضاً أن نعتبر تأكيد نيتشه على الحقيقة الشخصية كشرط لكل معرفة وتطور على أنه من سمات الموقف الوجودي تجاه مشكلة الحقيقة والمعرفة^(٤).

(ب) إرادة القوة بوصفها طبيعة

يعرف نيتشه الحياة بأنها «كثرة من القوى ترتبط فيما بينها من خلال أسلوب خاص في التغذية يجعل الحياة ممكنة»^(٥)، أو بعبارة أخرى، هي كثرة من القوى توحيدها عملية تغذية تسمى باسم الحياة، وتعد الشكل النهائي لعمليات تأكيد القوة^(٦).

تطلق كلمة الحياة - إذن - على كثرة القوى التي تربطها فيما بينها عملية التغذية المعروفة، وإليها ترجع المشاعر والأفكار، كما تظهر في وجودها «المقاومة» بين القوى المختلفة^(٧). فالحياة هي إرادة تراكم وحشد القوى، وتعمل كل العمليات

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٦١ .

(2) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 184 .

(٣) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٦٢ .

(4) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", P. 25 .

(5) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 341 .

(6) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 185 .

(7) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 222 .

الحيوية على تحقيق ذلك، ولا يرى نيتشه «الحياة» إلا على أنها «إرادة قوة» فيقول :
«الحياة كحالة خاصة .. تنازع أو تكافح من أجل الحصول على أقصى قدر من
الشعور بالقوة، وما الكفاح إلا كفاح القوة، فالشيء الأساسي والجوهري إن هو إلا
«إرادة القوة»^(١).

أما عن الصلة بين الحي وغير الحي فهي «تظهر في قوة المقاومة الصادرة عن كل
ذرة...»^(٢). تبحث إرادة القوة دوماً عما يقاومها، وذلك هو المسار الأساسي
للبروتوبلازم (المادة الحية الأساسية في الخلايا النباتية والحيوانية) عندما ينتشر في
بعض الخلايا الحية^(٣)، ويحدد نيتشه معنى السلبية والإيجابية في ضوء فكرة المقاومة
هذه، فيقول : «ما معنى أن تكون سلبياً؟ - أن تمنع من التقدم إلى الأمام، ومن فعل
المقاومة ومن الإستجابة أو رد الفعل، ومعنى أن تكون إيجابياً أن تقوم بالإستجابة بدافع
الشعور بالقوة»، ويرى أن «الإرادة» تختلف عن الرغبة أو الكفاح أو الطلب في نزوعها
وميلها إلى الأمر^(٤).

وعن العلاقة بين الحياة وإرادة القوة يقول : «الحياة مجرد وسيلة لشيء ما، إنها
التعبير عن أشكال القوة ونمائها»^(٥).

لاحظ نيتشه في مؤلفه «فيما وراء الخير والشر» أن المنطق يفرض علينا أن نبخث
عن وسيلة تمكننا من العثور على مبدأ مفسر واحد أو صورة واحدة للنشاط السببي
تمكننا من فهم الظاهرة الحيوية، ووجه نيتشه هذا المبدأ في إرادة القوة؛ فالكائن الحي
يبحث قبل كل شيء عن تصريح وإطلاق قواه، الحياة ذاتها إرادة قوة، والحفاظ على
الحياة هو أحد النتائج غير المباشرة لإرادة القوة^(٦).

أراد نيتشه أن يطبق هذا المبدأ على العالم ككل تسليماً منا بأننا نجحنا في تفسير
حياتنا الغريزية بأسرها على أنها تطور ونتيجة لصورة أساسية واحدة هي إرادة القوة،

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 368 .

(2) Ibid., P. 342 .

(3) Ibid., P. 346 .

(4) Ibid., P. 353 .

(5) Ibid., P. 375 .

(6) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 182 .

فالعالم إذا نظرنا إليه من الداخل ، وإذا حددنا سماته ، وجدناه يمثل إرادة القوة ولا شيء سوى ذلك^(١) .

وإذا ما فحصنا الكائن الحي وجدنا أنه يعبر عن نظم معقدة تتنازع من أجل الشعور بمزيد من القوة ، ومن أجل أن تصبح هي ذاتها تعبيراً عن إرادة القوة ، إنها تبحث عن العوائق وعما يمكنها أن تنتصر عليه^(٢) .

ذهب نيتشه إلى أن «إرادة القوة تفسر ، وتعرف الحدود ، وتحدد الدرجات ، وتنوعات القوة المختلفة.. وأن هذا التفسير وسيلة للسيطرة والتحكم ، «فالعملية العضوية الحيوية» تفترض دائماً التفسير»^(٣) والجوع - مثلاً - «وسيلة للمحافظة على الذات لا مجرد دافع أولى ، وهو نتيجة لإرادة قوة لم تفرض سيادتها بعد»^(٤) .

وتتحول الوظائف الحيوية إلى الإرادة الأساسية : إرادة القوة ، وتدرك على أنها فروع تابعة لها^(٥) ، وإذا ما كانت الوظائف الحيوية ذات أهمية كبرى ، فذلك لأنها تعلق بالحياة ، وتؤكد على قيمة الحياة^(٦) ، فإنها تهيئ الحياة العضوية حتى في أسمى صورها - يتبعه بالضرورة إنهياف الفرد^(٧) ، «ولا يعمل الحياة على تكييف الظروف الداخلية وإخضاعها للظروف الخارجية وإنما «إرادة القوة» هي التي تعمل على إخضاع العوامل الخارجية»^(٨) .

يرى نيتشه أن «كل جسم يكافح من أجل أن يشغل الفراغ الخارجى ، فيبسط قوته بقدر ما يستطيع ؛ فهو يدفع إلى الوراء كل ما يقاوم إمتداده ، كما يواجه مجهودات مماثلة تقوم بها الأجسام الأخرى ، وينتهى من هذه المواجهة إلى تكوين وحدة من الأجسام التى تنتمى إليه ، وتتعاون هذه الوحدة من أجل تحقيق القوة ، وتستمر هذه العملية إلا ما لا نهاية»^(٩) .

(1) Ibid., P. 182 .

(2) Ibid., P. 185 .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 342 .

(4) Ibid., P. 345 .

(5) Ibid., P. 347 .

(6) Ibid., P. 355 .

(7) Ibid., P. 360 .

(8) Ibid., P. 361 .

(9) Ibid., P. 340 .

والأمر الهام «ليس حفظ الطاقة فحسب، وإنما تحقيق الحد الأقصى من الاقتصاد في إستخدامها؛ لذا فإن الحقيقة الوحيدة تتمثل في «إرادة الأقوى»، لا الحفاظ على الذات، في إرادة الإمتلاك والسيطرة والمزيد من القوة»^(١).

تقوم نظرية نيتشه هذه على أساس قانون مؤداه أن الجسم يمثل قوة خارجية، وهذه القوة تميل إلى التحرك نحو الخارج بصفة دائمة بحثاً عما يعوقها، فإذا لم تتمكن من العثور على مقاومة ما، احتل الجسم كل الفراغ الخارجى، وإذا تمكنت من العثور على مقاومة ما، فإن القوى الخارجية التى تقوم بهذه المقاومة تسمى «بمراكز القوى»^(٢) أو «مواضع الإرادة»^(٣) التى قد تحقق لقوتها الزيادة أو النقصان^(٤).

يرى نيتشه أن «القوانين الفيزيائية» هى القوانين التى تبين العلاقة بين قوتين أو أكثر، ونحتاج فيها إلى الصيغ الرياضية للتصنيف وتحقيق السيطرة على الظواهر الفيزيائية، ولا ينهض ذلك «دليلاً على أن الواقع الحقيقى (الضرورة) يطبع هذه القوانين ويسير وفقاً لها»^(٥)، كما يعرف «الصدفة» بأنها «إصطدام يتم بين الدوافع الخلاقة»^(٦).

يعود نيتشه إلى تفسيره السابق للعللة والمعلول، فالمذهب الذرى عنده يقوم على الإعتقاد بأنه «توجد لدينا علل ثابتة، ولكننا لا نعر على هذه العلل فى الواقع، فنحن نخترعها إختراعاً»^(٧)، ويرى أن العلاقة العلية لا تمثل تتابعاً بين العلة والمعلول - كما هو معروف -، وإنما هى مسألة تفسير، فالسلسلة الثابتة الخاصة بظواهر معينة لا تثبت سوى العلاقة بين قوتين أو أكثر^(٨). ويرى أن فكرة التتابع بين العلة والمعلول فكرة خاطئة؛ لأنها مسألة نزاع بين عنصرين غير متكافئين فى القوة، وهى مجرد ترتيب جديد للقوى يتم وفقاً لمقياس القوة فى كل منهما، فالمعلول يختلف فى طبيعته عن العلة تماماً، والأمر الأساسى هنا هو إمتداد النزاع والصراع بدرجات مختلفة من القوة، فالشعور بالقوة هو علة الفعل^(٩)، والإعتقاد فى العلية هو الاعتقاد

(1) Ibid., P. 367 .

(2) Kraftzentrum .

(3) Willens-Punktionen .

(4) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 220 .

(5) Copleston, F. "A History of Philosophy", P. 185 .

(6) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 355 .

(7) Ibid., P. 334 .

(8) Ibid., P. 336 .

(9) Ibid., P. 350 .

بالقوة وآثارها، ونحن لا نستطيع أن نتصور أى تغير ما لم يكن متضمناً لإرادة القوة، وكل تغير هو تجاوز لقوة ما على حساب قوة أخرى^(١).

جـ - إرادة القوة بوصفها مجتمعاً وفرداً :

وجد نيتشه فى إرادة القوة الدافع الحقيقى فى النفس، والعامل الجوهرى فى الجماعة والدولة، ففى النفس وما يصدر عنها من أحوال يرى المرء إرادة القوة؛ إذ تبحث الطبائع القوية عند أندادها من الأقوياء، وتسعى للنضال والتنافس وإياها بقدر المستطاع وتلجأ الطبائع الضعيفة إلى الشفقة حيث تجد فيها شعوراً لذيذاً بالقوة، كما يزود المتواضعون أنفسهم بشعور القوة بأن يحكموا على الآخرين بأنهم «مذنبون»، ويشعر الزهاد بالقوة فى تعذيبهم لأنفسهم .

وفى الجماعة والدولة تتمثل إرادة القوة فى عبادة المال فى العصر الحديث، وفى تصور الناس للتاريخ فيحاولون إخضاعه لإرادة القوة عندهم، ويفسرونه تفسيراً جديداً يشعرهم بالقوة .

أما فى مجال السياسة، فيطالب الضعفاء بالعدالة من جانب الذين يملكون القوة، وبالحرية أى بالتخلص ممن بيدهم مقاليد الأمور، وبالتساوى فى الحقوق، أى أنهم يريدون أن يحولوا بين أصحاب السلطة وبين أن ينموها .

وفى الأخلاق تنشأ القيم الأخلاقية من تنازع السلطان والغلبة والقوة بين السادة والعبيد؛ فالعبيد يخترعون قيماً أخلاقية لإخضاع السادة لهم عن طريقها، وهى ليست سوى أسلحة مسمومة للتحرر من سيطرة سادتهم^(٢).

ويعرف نيتشه الدولة على أنها شكل من أشكال القوة، ويهاجم الديمقراطية التى تقلص من أهمية الدولة، يقول فى «هكذا تكلم زرادشت» عن الدول القابضة على أعناق الشعوب بالحكم المطلق : «.. إنما الدولة حيوان خبيث .. فهى تحب أن تتكلم وترسل بيانها دخاناً وهديراً لتخدع الناس وتجعلهم يعتقدون بأن أقوالها مستمدة من غور الأمور؛ فهى تريد أن تكون أعظم حيوان على وجه الأرض، وتريد العالم أن يراها وفق ما تهوى»^(٣).

(1) Ibid., P. 367 .

(٢) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٢٢٧ - ٢٢٩ .

(٣) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثانى، «الحانات الجسام»، ص : ١٥٩ .

كما يرى فى مؤسسة كمؤسسة الزواج تعبيراً عن نزعات القوة؛ فالزواج تجلى القوة لدى أسرة تبغى الإزدياد غنى وعدداً، وهو يناهض الزواج بداعى الحب، كما تعبر القوة عن نفسها فى الصيغ القانونية فى الدولة، وفى النظام القائم على العقاب والذنب .

أما عن آثار إرادة القوة فى الفرد، فهو يرى أن ما يرتفع فوق العامة لا يمثل قيمة أخلاقية عليا بقدر ما يمثل قوة حيوية عظيمة^(١)، وليست الفضيلة فى رأيه سوى وسيلة يتخذها المجتمع للحصول على القوة والنظام^(٢)، وتقوم الدولة بتنظيم اللاأخلاقية : داخلياً فى صورة الشرطة وقانون الجزاء الخاص بالعقوبات والتجارة والأسرة، وخارجياً فى صورة إرادة القوة عند الحرب والهدف من ذلك هو السيطرة أو الأخذ بالثأر .

شن نيتشه هجوماً على الدول القومية بدعوى أنها «الصنم الجديد» الذى يقيم من نفسه موضوعاً للعبادة، ويحاول أن يحول كل شىء إلى حالة متوسطة ديمقراطية، وبالتالي يحول دون تطور المتفوقين والبارزين، ومع ذلك فإن المتوسطين وسائل ضرورية تمهد لظهور الإنسان الأعلى كما سبق بيانه؛ فهم يضعون الأساس الذى ينطلق منه سادة الأرض كى يتمكنوا من توجيه حياتهم الخاصة، مما يؤدى إلى إنتشار النموذج الأعلى للإنسان، وقبل أن يحدث ذلك ستظهر بربرية جديدة تقوم بتحطيم السيطرة الفعلية للدهماء، وتجعل التطور الحر للإنسان الأعلى والبارزين والمتفوقين أمراً ممكناً^(٣).

يرى نيتشه أن «إرادة القوة» مكروهة فى العصور الديمقراطية التى تميل إلى الإستخفاف بها أو الإفتراء عليها، ويعارض :

١ - «الإشترابية» لأنها تحكم بسذاجة تامة بالخير والحق والجمال، والحقوق المتساوية .

٢ - الحكومة البرلمانية، والصحافة؛ لأنهما الوسيطتان اللتان تمكنان الحيوان القطيع من أن يصبح سيداً .

(١) أوجين فلك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٠١ .

(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 382 .

(3) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 187 .

وليس الديمقراطية الأوروبية في رأيه سوى إطلاق القوى للكسل والضعف^(١) وفي مجال الأخلاق يعجز القطيع عن تأكيد الحياة، فيلجأون إلى أخلاق تساعد على التهرب من إكتساب القوة، وينادون بفضائل الشفقة ومحبة الجار... إلخ^(٢)،

يصفون بالشر الإنفعالات الحسية والأثرة، إنهم يعجزون عن ذلك كله، ويحملون المعاناة على يد القوى الذي يجرؤ على ممارسة القوة، وهم يرفضون القيود على «النبيل» عن طريق سلسلة لا تنتهي من التحريمات، فالمسيحية، والديمقراطية، والإشتراكية أمثلة متعددة من «أخلاق القطيع» .

فالديمقراطية تدعى أن الجميع سواسية، وتلغى الفروق بين النبيل والوضيع، علماً بأن النبلاء دعامة الحضارة، ولا تعنى الإشتراكية عند نيتشه سوى الكسل والتراخي العام، فهي نهاية التقدم؛ لأنها تتجاهل الاختلاف الأساسي بين الأفراد، والنتيجة الحتمية للثورة في الإشتراكية هي ديمقراطية مزعجة، وطفيان المتوسطين والقطيع، فالإشتراكية تلغى وتبطل كل تفرد، وهي تتطلب توفير القوة للدولة، وما أشبه تلك القوة بالقوة التي يمارسها الحكام الطغاة^(٣) .

ثمة أشكال مقنعة لإرادة القوة تتمثل فيما يلي :

١ - الرغبة في الحرية والإستقلال والسلام والمساواة، وأيضاً في النسك والزهد على اعتبار أنهما صورة من صور الحرية الروحية .

٢ - الخضوع و«الحب» كمسلك يؤدي إلى قلب الأقوياء، والهدف هو السيطرة عليهم وإخضاعهم .

٣ - الشعور بالواجب، الضمير، الإعتراف بالنظام المرتبى الذي يسمح بالحكم على الأقوياء، إدانة النفس، إختراع لوحة جديدة من القيم^(٤) .

وتتمثل إرادة القوة لدى المضطهدين والضعفاء في الرغبة في التحرر، ولدى

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 397-399 .

(2) Allen, E. L.: "From Plato to", P. 177 .

(3) Ibid., P. 177 .

(4) Nietzsche, F.: "The will to Power", p. 406 .

الأقوى فى إرادة السيطرة والتغلب على الآخرين، ولدى الأكثر قوة وثراء وإستقلالا وشجاعة فى صورة «حب للبشرية أو للشعب» أو للإنجيل أو الحقيقة أو للإله»^(١).

ذهب نيتشه إلى أنه بمقدار ما تكون الحياة عاجزة ضعيفة تسعى إلى المساواة بين الجميع، فترى فى العظمة جريمة تنال من هذه المساواة، وتريد أن تثار من الأقوياء ومن سبل النجاح فى الحياة، «فإرادة المساواة هى إرادة القوة لدى المقصرين»، ونيتشه يحاول هنا نزع الأقنعة؛ لأن ما يفرض نفسه على أنه عدالة ليس سوى إرادة قوة متنكرة تفرط فى إستغلال تأثير الفضيلة والأخلاق كى تفرض نفسها^(٢).

وينبغى أن نتاح للفرد فرصة الإبداع؛ لأنه قادر على الإبداع^(٣)؛ ولأنه يستمد قيم أفعاله من ذاته، «فهو يفسر بطريقة فردية تماماً كل ما ورثه عن آباءه»^(٤).

أما عن الشعور بالسعادة والحياة فما هو إلا «شعور سام بالقوة»^(٥)، كما أن الخوف من الحياة الحسية ومن الإنفعالات والرغبات عرض من أعراض الضعف^(٦)، فبراءة الصيرورة وحدها التى تعبر عنها إرادة القوة هى التى تمدنا بأعظم قدر من الشجاعة والحرية^(٧).

(د) إرادة القوة بوصفها فنا :

يقول نيتشه : «الدين، والأخلاق، والفلسفة أشكال تعبر عن تدهور الإنسانية – المذهب المضاد لذلك هو «الفن»^(٨). ويرى أن «الفن المأسوى» هو المذهب المخالف الذى يقاوم مذاهب التدهور فى الدين والأخلاق الميتافيزيقا^(٩)، كما يرى أن الكفاح من أجل الإنتقااص من قيمة الحواس مرض، وتظاهر كاذب بالفضيلة والدين .

أخطأ شوبنهاور عندما ذهب إلى أن أعمالاً فنية بعينها تعمل لصالح النزعة التشاؤمية؛ فالمأساة لا تعلم إنكار الحياة أو التخلي عنها، والفن ما هو إلا تأكيد وإثبات

(1) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 227 .

(٢) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٠٠ .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 399 .

(4) Ibid., P. 403 .

(5) Ibid., P. 406 .

(6) Ibid., P. 408 .

(7) Ibid., P. 416 .

(8) Ibid., P. 419 .

(٩) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٠٢ .

وتمجيد للحياة والوجود، كما أنه وسيلة نتحرر بها من قيود الأخلاق المحدودة ويمكننا من الفرار إلى الطبيعة^(١).

يرى نيتشه أن الأرواح القوية هي التي تقول «نعم» بقسوة مأسوية؛ إنها قاسية إلى حد يمكنها من أن تجرب المعاناة كنوع من أنواع اللذة^(٢)، ويؤكد ذلك المعنى بقوله: «أسمى حالة تثبيت الوجود وتؤكد على قيمته لا تستبعد الألم مهما عظم قدره». تلك هي الحالة «الديونيزوسية المأسوية»، «فميلاد المأساة»^(٣) كتاب ضد النزعة «التشاؤمية»، بمعنى أنه يرمى إلى شيء أقوى من التشاؤم، وأقدس من الحقيقة، إنه «الفن»، «الفن» ذو قيمة تعلو على قيمة الحقيقة عند نيتشه، وهو الرسالة الحقيقية في الحياة، والنشاط الميتافيزيقي الذي يحدد ملامحها. ويذهب إلى أن «إرادة الظهور أو إرادة الإيهام والخداع، أو إرادة الصيرورة والتغير» في الفن أكثر عمقاً وبدائية، وأكثر تعبيراً عن الميتافيزيقا من إرادة الحقيقة والواقع. يقول: «... الفن ولا شيء سواه! إنه الوسيلة العظمى التي تجعل الحياة ممكنة، إنه الإغراء العظيم بالحياة، والمثير العظيم لها، الفن قوة معادية فائقة لإرادة إنكار الحياة، إنه يعادى المسيحية، والبوذية، والعدمية على وجه الخصوص»^(٤).

يرى نيتشه أن «الجميل» تأكيد وإثبات للحياة وقيمتها^(٥)، وأن ظاهرة الفنان أكثر الظواهر شفافية بحيث يمكن أن نرى من خلالها الفرائز الأساسية للقوة والطبيعة، وأيضاً غرائز الدين والأخلاق^(٦)، فالفن في أرفع تجلياته: الفن المأسوي هو بمثابة نظرة في الأعماق إلى قلب العالم وتبرير للظاهر في نفس الوقت، وينعكس في حركة الفنان لعب العالم الأصلي بوصفه إرادة قوة فالعالم بوصفه عملاً فنياً يلد نفسه بنفسه.

يضع نيتشه إلى جانب التفسيرات السيكولوجية التي تتناول الخلق الفني على أنه: «... فيض وغزارة في القوة الحيوية تفسيراً أعمق للفن المأسوي على أنه نوع من معرفة إرادة القوة، فما بثير القلق والشكوك، ويحمل في طياته الخطر والشر وهابوية العذاب، يعيش المرء ويرتضيه على أنه لذة عميقة»^(٧).

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 434-435 .

(2) Ibid., P. 450 .

(3) Ibid., P. 453 .

(4) Ibid., PP. 452-453 .

(5) Ibid., P. 450 .

(6) Ibid., P. 419 .

(٧) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٠٢ .

ولا يساعد الفن المأسوى على إستبعاد الخيف سعياً وراء المظهر الجميل، بل يبدل عبر المظهر حتى من قبح الحياة، فينبثق الفن المأسوى من أرفع قوة فى الإنسان، ويكشف حتى عن «الفضيع» فى موضوع الجمال المتألق. أما عن القبح، فيذهب نيتشه إلى أنه يعبر عن فساد النموذج وتدهوره، وإفتقاره إلى التناسق من الداخل، وإلى القوة المنظمة، «وبمقدار ما يتصل القبح بطاقة الفنان المنتصرة التى تسيطر عليه، يشير فى أنفسنا الشعور بالقوة، كما أن أسمى علامة على القوة هى «القوة فوق المتناقضات» .. ذلك ما يهيج إرادة القوة عند الفنان، فالجميل والقبيح مجرد قيمتين نسبيتين من قيم المحافظة على الحياة والإبقاء عليها»^(١).

الفن عند نيتشه هو أعظم مثير للحياة، وهو وسيلة للتسامى والإعلاء^(٢)، وبوسع الفنان أن يسيطر على ما هو مادي، وأن يسيطر على الحقيقة، وهو عندما يتنهج يحقق ذاته فى شعوره بالمرح والإبتهاج، وعندما يكذب (بالمعنى الخارج عن نطاق الأخلاق) يعبر عن صورة من صور إرادة القوة^(٣).

يتناول نيتشه ظاهرتى «الحلم والنشوة» اللتين سبق الإشارة إليهما من خلال علاقتهما بإرادة القوة، فيذهب إلى أن كلاً من الحلم والنشوة يطلق القوة الفنية الكاملة فينا، ... فالحلم يطلق قوى الرؤى والترابط والشعر، والنشوة تطلق قوى الإنفعال والغناء والرقص...^(٤)، ويرى أن الشعور بالنشوة يعبر عن الشعور بمزيد من القوة، فالجمال تعبير عن الإرادة المنتصرة، يقول بهذا الصدد : «حالة اللذة المسماة بالنشوة هى شعور سام بالقوة»^(٥)، وهى الحاجة الباطنية التى تجعل الأشياء إنعكاساً لكمال المرء وراثته^(٦).

ويؤكد نيتشه على وجود «افتداء يتخذ شكل الثالث، فهو يسمى الفن «افتداء من يعرف، ومن يبصر، ومن يتغنى تبين الطابع الخيف والإشكالى فى الوجود، وافتداء من يعرف معرفة مأسوية، وكذلك، افتداء من يتعذب، وهو بمثابة درب يؤدى إلى حالات يصبح فيها العذاب أمراً مقصوداً، وشكلاً من أشكال الإنخراط العظيم»^(٧).

ويبصر نيتشه فى «فداء الفن المثلث» مجيء المحرر والمخلص ولا هوته الجديد الذى

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 420-421 .

(2) Ibid., PP. 426-427 .

(3) Ibid., P. 452 .

(4) Ibid., P. 420 .

(5) Ibid., PP. 420-421 .

(6) Ibid., P. 427 .

(7) Ibid., P. 452 .

يقوم على لعب العالم المأسوي، أنه «ديونيزيوس»^(١). ويلاحظ أن «العنصر الديونيزيوسي» في «أفول الأصنام» يختلف عن نظيره في «ميلاد المأساء»؛ لأن نيتشه في «ميلاد المأساء» قصد إلى ميتافيزيقا ثنائية، وأدرك؛ «الديونيزيوسي» على أنه فيض من الإنفعالات يمدّها المبدأ الأبولوجي للتفرد بالصورة والشكل^(٢)، وفي «زرادشت» أنكر هذه المعارضة بين الإلهين، وظهرت إرادة القوة كعامل أساسي في الكون، وهذا المبدأ الأساسي الذي يسميه نيتشه «بالديونيزيوسي» يمثل وحدة بين ديونيزيوس وأبولو، إنه كفاح خلاق يمد ذاته بالشكل والصورة، ويعبر عن العالم الديونيزيوسي^(٣)، يقول نيتشه بهذا الصدد: «هذا العالم.. عالمي الديونيزيوسي الخاص بالخلق الذاتي الأبدى، والتدمير الذاتي الأبدى، هذا العالم الغامض ذو الغبطة الحسية المزدوجة، المعبر عما وراء الخير والشر، يبقى بلا هدف ما لم يكن مرح الدائرة - أو العود الأبدى - هو الهدف، وبدون إرادة ما لم تكن دائرة الإرادة الطيبة نحو ذاتها..»

هل نبحث عن مسمى لهذا العالم؟ عن حل لهذه الألغاز^(٤) والأحاجي.. هذا العالم هو إرادة القوة، ولا شيء غير ذلك، وما من مخلص إلا الإرادة؛ لأن الإرادة مبدعة، وهذا هو تعليمي. وعلى الإنسان أن يتعلم ليدع^(٥).

(هـ) إرادة القوة بوصفها عاملاً سيكولوجياً :

قام نيتشه بالتمييز بين تجليات إرادة القوة في الظواهر النفسية الإنسانية^(٦) ورأى أنه يمكن التسامي على الدوافع الأولية، ومن ثم يمكن فهم الخصائص الإنسانية باعتبارها أشكالاً سامية للدوافع المشتركة بين الإنسان والحيوان^(٧)، وأكد أن خطأ «إنكار الحياة ناجم عن قياسها بمفاهيم اللذة والألم، والخير والشر، فالمقياس الصحيح

(٦) أوجين فوك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٠٢ .

(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosoph ..", P. 245 .

(3) Ibid., P. 246 .

(4) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 80 .

(5) Wollenbefreit : denn Wollen ist Schaffen : So Leher ich . Und nur zum Schaffen Sollt ihr Lernen !" .

(-) Nietzsche, F.: "Also Sprach Zarathustra", Dritter Teil, "Von Alten und neuen Tafeln", P. 453 .

(6) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 181 .

(7) Nietzsche, F.: "Thus Spoke Zarathustra", P. 26 .

للحياة هو إرادة القوة^(١).

تعد إرادة القوة عاملاً سيكولوجياً أساسياً عند علماء النفس المحدثين، وذلك تأثراً بنيتشه إما مباشرة أو بصورة غير مباشرة^(٢). فإرادة القوة هي الدافع السيكولوجي الأساسي «إنها الدافع نحو شيء ما أو بعيداً عن شيء ما...»، ومن خلالها يمكننا تفسير المظاهر المختلفة للسلوك الإنساني^(٣)، كما تشبه علاقة إرادة القوة - كدافع أساسي - بالدوافع الأخرى علاقة الجواهر بالعرض^(٤).

ويوضح نيتشه في مؤلفه «الفجر» الظاهرة السيكولوجية من خلال مفهومى الخوف والقوة^(٥)، فيسيطر هذان الدافعان الأوليان وهما الرغبة في مزيد من القوة، وإنفعالات الخوف على كثير من مظاهر السلوك الإنساني، وإذا كان الخوف هو الشعور بغيباب القوة، فلا يوجد لأفعال الإنسان بأسرها سوى دافع واحد هو «إرادة القوة»^(٦).

وعن علاقة إرادة القوة بالقسوة والرغبة في إيذاء الآخرين يقول نيتشه بأن القوى لا يحتاج إلى إثبات قوته، سواءً أمام نفسه أم أمام الآخرين، وأنه قد يؤدي الآخرين ولكن بصورة عرضية أثناء استخدامه لقوته بشكل خلاق، والضعيف وحده هو الذى يؤدي عمداً، ويتمتع بالمعاناة ترسم على وجوه الآخرين؛ فالإضطهاد والكبت يؤديان إلى القسوة والرغبة في الإيذاء، وقد تكون «إرادة القوة» علاجاً لهذه الرغبة المدمرة^(٧).

يتناول نيتشه مشاعر «اللذة والألم» تناولاً جديداً، فيرى أن اللذة شعور بالقوة يعبر

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 376.

(٢) إعتبر الفرد أدلر (١٨٧٠ - ١٩٣٧) : مؤسس علم النفس الفردى أن الشعور بالنقص والضآلة من أهم حقائق الحياة النفسية، وقال بأن الإنسان هو الكائن الذى يسعى حثيثاً لاكمال شخصيته بفضل إحساسه بنقصه وضآلة قيمته، فإذا عاق هذا السعى إلى الكمال عائق، وحيل بينه وبين الطموح إلى القوة وإثبات الذات، ظهرت عليه أعراض المرض العصائى، وقد يفرنا ذلك بمحاولة التقريب بين فلسوف إرادة القوة وبين مذهب «آدلر» الذى بين فيه أن مصطلح «إرادة القوة» يصلح للتعبير عن مسعاه، وأن هذه الفكرة الموجهة يندرج تحتها الليبيدو، والدافع الجنسى والميل للانحراف أياً كان مصدرها جميعاً عما يوحى لنا بأن مذهب أدلر صورة نفسية من فلسفة نيتشه، إلا أن علم النفس الفردى يسير فى اتجاه مضاد لأفكار نيتشه، لأن نيتشه يعبر بفكرته عن إنسانية أعلى تتخطى الإنسانية الحاضرة وغايتها، أما أدلر فيعبر بها عن اليأس، والقلق، ونزعة التعويض التى تدفع بصاحبها إلى السيطرة على الآخرين، وإثبات القوة بحيث يمكننا القول بأن علم النفس الفردى هو أبلغ إتهام لإرادة القوة.

(عبد الغفار مكواى - «كن نفسك» - قراءة لبعض نصوص نيتشه النفسية)، ١٩٨٤، ص ٨-١٩.

(3) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 157.

(4) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 215.

(5) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 161.

(6) Nietzsche, F.: "Thus Spoke Zarathustra", P. 26.

(7) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 167.

عن غياب الألم، وبذلك يكون الحكم الخاص بما يثيره اللذة والألم من شعور معتمداً على درجة القوة^(١)، فليست اللذة سوى عرض من أعراض الشعور بالقوة، وهي ليست دافعاً، بقدر ما هي شعور مصاحب ولا توجد أية قوة فيزيائية ديناميكية أو سيكولوجية بإسثناء إرادة القوة^(٢).

يرى نيتشه أن «اللذة والألم» يعبران عن حالة عرضية؛ فهما أحكام تقويمية من الدرجة الثانية، وتستمد من قيمة مهيمنة هي «النافع والضار»، وهما ظاهرتان ثانويتان؛ لأن ما يريده الإنسان، وما يهدف إليه أصغر جزء من الكائن الحي هو «المزيد من القوة»^(٣).

يتضح لنا من ذلك أن نيتشه ينكر النظرية السيكولوجية التي تفترض أن البحث عن اللذة وتجنب الألم هما الدافعان الأساسيان للسلوك الإنساني، ويرى أنهما ظاهرتان مصاحبتان في معركة النزاع من أجل مزيد من القوة؛ فاللذة هي الشعور بالقوة المتزايدة، والألم نتيجة لاصطدام إرادة القوة بعائق ما، ويرى أنه من السخف أن نعتبر الألم شراً خالصاً؛ لأننا نحتاج إليه دوماً كمثير ينعش مجهوداتنا^(٤)، وإذا كان الألم مكوناً أساسياً في كل فعل، فإن هذا الألم يغري بالحياة، ويؤكد على وجود إرادة القوة، والارادة لا ترضى أبداً ما لم تعثر على خصوم ومقاومة، كما أن «الإنسان السعيد» هو نموذج «إنسان القطيع» كما يرى نيتشه^(٥).

وعلى ذلك فإن البحث عن القوة هو بحث عن عوائق للتغلب والإنتصار عليها فيما يسمى «بمكافحة الألم» حيث أن الألم هو المقوم الطبيعي لكل حدث حيوي، ولا يمكننا فصله بسهولة عن طبيعة الأشياء، أما اللذة فهي تجربة التغلب والإنتصار على عائق ما، وليس الحفاظ على الذات سوى نتيجة غير مباشرة لذلك الصراع^(٦)، والإنسان لا يكافح طلباً للذة، ولكن بحثاً عن المزيد من القوة، والطبيعة بأسرها تكافح وتناضل من أجل الأنتصار والعلاء بالذات، ولا يخرج الإنسان عن هذا الإطار العام^(٧)، وعلى ذلك، فليس الألم شيئاً سلبياً، وليست اللذة هي الغرض من الحياة، كما أن السعادة ليست هي الهدف من الوجود الإنساني^(٨).

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 353 .

(2) Ibid., P. 366 .

(3) Ibid., PP. 372-373 .

(4) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 186 .

(5) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 369-370 .

(6) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosophy", PP. 222-224 .

(7) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", PP. 226-227 .

(٨) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه»، ص : ٢٢٠ .

ثمة نوعان من الألم عند نيتشه، أحدهما ينتج عن كبت إرادة القوة، ويمثله الإنهاك والإعياء، ويدل على تداعى القوة، والآخر يستثير الشعور بالقوة، وهناك نوعان مناظران من اللذة؛ لذة الإنتصار عكس لذة النوم والتكاسل؛ لأن المنهك يريد الراحة والإسترخاء والسلام والهدوء، ويجدها فى سعادة الأديان والفلسفات العدمية، أما لذة الإنتصار فيشعر بها من يريد الفوز وهزيمة الخصوم^(١). ولا يميز علماء النفس بين هذين النوعين من اللذة .

أما عن السعادة، فيرى نيتشه أنها «نتيجة للفضيلة»، وأن الفضائل بأسرها ثمرة للإرادة الحرة^(٢)، فإذا كانت السعادة هى الشعور بأن القوة تتزايد وتعلو، وبأن مقاومة ما قد تم التغلب عليها، فالإنسان الأعلى يتمتع بأعظم قدر من السعادة ويصبح معنى الوجود وتبريره الوحيد^(٣) .

ومن نتائج «إرادة القوة» أن السعادة لم تعد الهدف الذى نحارب من أجله، فالإنسان والوجود بأسره يناضل من أجل القوة، وما من سعادة بدون حرب أو كفاح^(٤) .

ويرى نيتشه أن إرادة القوة هى الدافع الأساسى وراء تطور الحضارة الإغريقية^(٥)، لأن اليونان فضلوا «القوة» على النافع والخير، كما فضلوا الصراع agon على سواه من المفاهيم، وما الصراع إلا ظهور القوة وتحليلها، وعلى ذلك يمكننا إستبدال ذلك العصاب الذى يبحث عن الشفقة، ويرغب فى المال (الإنسان الحديث) بإرادة القوة كدافع أساسى لكل الأنشطة الإنسانية .

مما سبق يتبين لنا أن فلسفة القوة عند نيتشه تتضمن إنكاراً لمبدأ اللذة كمعيار سيكولوجى أخلاقى، وتذهب إلى أن الأفعال الإنسانية تحليلات لإرادة القوة^(٦)، كما يربط نيتشه بين اللذة والألم، ويرى أن المعاناة مرحلة ضرورية فى الطريق إلى اللذة النهائية، وأنه لا يمكن الشعور باللذة بدون المعاناة، «فاللذة والألم توأمان» «وفى كل

(1) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 226 .

(2) Nietzsche, F.: "The will to Power", P. 375 .

(3) Nietzsche, F.: "Thus Spoke Zarathustra", P. 26 .

(4) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 224 .

(٥) إعتبر نيتشه الحضارة الإغريقية ذروة الحضارات العالمة التى تمثل أوج الإنسانية .

(6) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", PP. 223-224 .

شعور بالمرح والسعادة يوجد الشعور بالألم .. المرح أعمق من الألم^(١)، وأما السعادة القصوى فتقوم على الشعور بالقوة والمرح معاً دونما انفصال^(٢).

(و) إرادة القوة بوصفها علواً بالذات وانتصاراً عليها :

يقول نيتشه في «هكذا تكلم زرادشت» في فصل بعنوان «الانتصار على الذات» «لقد أودعتنى الحياة سرها قائلة : لقد تختم على أن أتفوق أبداً على ذاتي..»^(٣) وليس الوجود لذاته عنده غريزة محافظة على الحياة متصلبة، ولا طريقة في التشبث بالذات بل حركة تلهو وتتفوق على ذاتها^(٤)، وهو ينادى بإندفاع الحياة نحو قوة عليا تنمو دوماً بلا إنقطاع، ويصبح فيها البحث عن الذات صيغة الوجود الحقيقية للإنسان الخالق^(٥). وتمثل إرادة القوة عند نيتشه تحاوزاً ذاتياً خلاقاً للوجود الذي يلعب بحرية^(٦)، «... ما أنا إلا رحالة ومتسلق مرتفعات، وما تستهوينى منبسطات الأرض ولا يستقر بى مقام، ومهما قدر لى ... فلا تعدو الحوادث أن تكون فى نظرى رحلة إعتلاء»^(٧).. أريد أن أتحوّل شمساً وإرادة شمس لا تتزعزع، فأكون مهياً للإندثار فى أفق الإنتصار^(٨)؛ فالأمر الجوهرى عند نيتشه هو الانتقال من كفاح التقويمات الإنسانية وصراع أفكار الخير والشر إلى كفاح الوجود، أى الانتقال إلى إرادة القوة، «أصبحت وكأنتى بأجمعى فم أو هدير جدول ينحدر من شامخات الصخور، وأريد أن أقذف بكلماتى إلى الأغوار. فيجرى نهر حبي فى المفاوز البعيدة، ولن يضل هذا النهر سبيله إلى مصبه فى البحار»^(٩).

يتخذ نيتشه من الإنسان منطلقاً لتفكيره؛ الإنسان الذى يفكر ويخلق قيماً، وينتقل

(1) Lust-Tiefer noch als Herzleid .

(2) Ibid., PP. 235-242 .

(3) Nietzsche, F.: "Also Sprach Zarathustra", Zweiter Teil, "Von der Selbst Überwindung", P. 371 .

".. Ich bin das, was sich immer selber überwinden muss" .

(٤) أويجن فك «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٠٥ .

(٥) نفس المرجع، ص : ٢٠٦ .

(٦) المرجع السابق، ص : ٨٣ .

(٧) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث - «المسافر»، ص : ١٧٨ .

(٨) المرجع السابق، الجزء الثالث، «الوصايا القديمة والوصايا الحديثة»، ص : ٢٤٦ .

(٩) المرجع السابق، الجزء الثانى : «الطفل حامل المرأة» ، ص : ١٠٩ .

من إرادة القوة لدى الإنسان، إلى إرادة القوة الكلية التي تحدد ما هو موجود، فلا يعبر «الانتصار على الذات» إلا عن نزعة الحياة إلى الصعود، ذلك أنها تخلق أشكالاً من القوة دون أن تركز قط إلى الراحة، وحركتها ليست أفقية لا تتجاوز ذاتها؛ بل هي شبيهة بالبرج العظيم الذي لا ينفك يتعالى، وتصبح كل مرحلة نقطة إنطلاق لبداية جديدة، ولما كانت الحياة هي التعارض والنزاع المستمر بين جميع الموجودات، فإن نوعاً من التوتر سيظهر بين الأشياء المتعارضة المتصارعة التي تحتوى مع ذلك كل شيء^(١).

والأمر لا يقف عند حد تجاوز الذات، بل يسعى الإنسان دوماً إلى التفوق حتى على تجاوز الذات معبراً عن أقصى مدى لإرادة القوة لديه^(٢). .. أجل، إن في شياً لا تنال منه السهام مقتلاً، ولا قبل لأحد بدفعه؛ لأنه يزحزح الصخور عنه فتتحطم، وما هذا الشيء إلا إرادتي، والإرادة تجتاز مراحل السنين صامتة لا يعترها تحول أو تغير، .. وليس في عضو لا يصاب سوى قدمي السائرة إلى الأمام تدفعها هذه الإرادة الثابتة الصامدة^(٣). ومن يطمح إلى الإحاطة بأمر كثيرة، فليتدرب على إرسال بصره إلى ما وراء حدود ذاته، .. وأنت يا زرادشت تطمح إلى الإحاطة بالعلل وإلى النفاذ إلى خفايا الأمور، فعليك أن تحلق فوق نفسك، فتجتازها متعالياً حتى ترى ما فيك من كواكب، وهي تنكمش في كل أفق دون أفقك الرفيع^(٤).

إرادة القوة عند نيتشة هي ٠ - إذن - إرادة الانتصار على الذات والعلاء بها، فالقوة لا تحتاج دوماً إلى الصلابة والقسوة - على عكس ما اعتقد الألمان - كي تكشف عن نفسها؛ فقد تكمن في الاعتدال والسكون، كما تتحول كل «ينبغي عليك» مسيحية أو يهودية إلى «أريد» على اعتبار أن الخير الأقصى عند نيتشة هو «إرادة القوة» ولذلك يجعل من هذه الإرادة مبدأ لمذهبه في توكيد الذات وتدعيمها^(٥). ... ما الأثرة إلا توكيد للذات يتفجر من الروح القادرة .. من روح

(١) أوهجن فك : فلسفة نيتشة، ص : ٩٥ .

(٢) المرجع السابق، ص : ٩٨ .

(٣) فريد ريش نيتشة : «هكذا تكلم زرادشت» ، الجزء الثاني - «الانتصار على الذات» ، ص : ١٤٠ .

(٤) المرجع السابق، الجزء الثالث، «المسافر» ص : ١٧٩ .

(٥) (-) .. so musst du schon über dich selber steigen - hinan, hinauf, bis du auch deine Sterne noch unter dir hast", P. 404 .

(5) Stern, J. P. : "Nietzsche" PP. 84 - 85 .

جبارة أتحدت بجسم متكامل في جماله وانتصاره، فأصبح كل ما حولها يستمد القوة منها، ويعكس كالمرآة خيالها^(١).

في الجزء الثاني من «زرادشت»، وفي فصل يقع تحت عنوان «الانتصار على الذات» تتحدث الحياة إلى زرادشت، وتكشف له عن سرها فتقول: «... إنني ذلك الذي يجب أن يعلو على ذاته وينتصر عليها على الدوام». ومن معاني إنتصار الذات والعلو عليها. الإنتصار على تحقير الحياة وعلى الإنسان العدمي، وتصبح إرادة القوة المتعالية بمثابة «خيطة أريانا» الذي ينقذنا من متاهة العدمية، كما يرى نيتشه أن سيادة النفس والسيطرة عليها لمن أصعب المهام التي يواجهها الإنسان، فهي تحتاج إلى أعظم قدر من القوة^(٢): يقول: «يجب أن ترضى بالإحترق بلهبك، إذ لا يمكنك أن تتجدد ما لم تشتعل حتى تصبح رماداً^(٣).. لا بد لك إذا ما خلت المدارج تحت قدميك أن تتسلق قمة رأسك، إذ لا سبيل للعلو إلا إذا إلتجعت إليها وإلى ما ورائها، هكذا سيفيك ما كان يحلو لديك»^(٤).

وإذا ما تمكنت البربرية من أن تسمو إلى «الانتصار على الذات»، تتحول من غوغاء إلى أمة، يظهر الإنسان الأعلى، أى يتحقق الإنسان الذي يرتفع بنفسه عن أتباعه من خلال قوى عقله وجسده، ويكشف عن علوه وتفوقه بجرأة وشجاعة^(٥).

وإذا كان نيتشه يؤكد على أهمية «الانتصار على الذات»، فإن ذلك يعنى أنه لم تعد ثمة حقيقة إلا حقيقة الإنسان الذي لا يوجد وجوداً نهائياً، وإنما هو في حال صيرورة مستمرة^(٦)، وهو لذلك يجرب «المرح العظيم» الذي يرادف «الانتصار على الذات والعلو عليها»، فالمرح عند نيتشه هو الشيء الوحيد الذي لا يحتاج إلى تبرير، لأنه يحمل في ذاته تبريره الخاص، كما أن الإنسان الذي يحقق هذا القدر من الشعور بالمرح، يؤكد على قيمة الحياة، ويشعر بحب المصير amor fati مهما كانت تنطوي الحياة على المعاناة والألم^(٧)، لأنه يعرف أن جميع الأشياء متضافرة، وأن كل

(١) فريد ريش نيتشه: «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث: «الشرور الثالث: «الشرور الثلاثة» ص: ٢١٨

(2) Nietzsche, F.: Thus spoke Zarathustra, pp. . 26 - 27 .

(٣) فريد ريش نيتشه: «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول «طرق المبدع»، ص: ٩٠ .

(٤) المرجع السابق، الجزء الثالث، «المسافر»، ص: ١٧٨ .

(5) Allen, E.L., : "From Plato.." p. 176 .

(٦) ريجيس جوليقييه: «المذاهب الوجودية...»، ص: ٥٦ .

(7) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra", p. 27 .

شيء يعد جزءاً من كل يجب أن يتقبله كما هو عليه، فالمرح الذي يشعر به الإنسان الأعلى في الوجود هو بمثابة إرادة 'قوة المتعالية، وهو علامة على الإنتصار النهائي على الدمية العنيدة التي يتعذر اجتنبها .

يتبين لنا من ذلك أن «إرادة القوة» هي إرادة العلو بالذات والإنتصار عليها، وأن «إرادة زرادشت»، هي إرادة الإنتصار على الخير والشر معاً، كما أن سر الحياة يمثلته أصدق تمثيل ذلك العلو، وتصبح إرادة القوة الدافع إلى العلو بالذات،^(١) والأمر لا يقف عند حد العلو بالذات، بل تريد الذات أن تعلو على ذاتها وتنتصر عليها^(٢).

ذهب نيتشه إلى أن من يأمر ذاته هو من يبحث عنها، وينطبق ذلك على الحكماء والعارفين الذين تعبر إرادة المعرفة لديهم عن أقصى درجات القوة^(٣) «... إن القيام بعظائم الأمور صعب، وأصعب من هذا أن يأمر بها الإنسان»^(٤). ويتمثل أعظم قدر من القوة لدى من يبدعون القوانين لأنفسهم، فيكونون القضاء عليها في نفس الوقت^(٥).، فالضعيف هو الذي يحتاج إلى قوانين الآخرين أما القوي، فهو قادر دوماً على أن يضع معايير الخاصة، لأن إرادة القوة إرادة مبدعة خلاقة، ولأن كل خلق خلق لمعايير جديدة^(٦).

وعلى ذلك، يمكننا القول، بأن عملية الحياة بأسرها تتخلص في هذا العلو بالذات، وأن سر الوجود والغاية الأولى والأخيرة منه يتمثل في النمو المتزايد لقواه الكامنة، كما أن الغاية من الحياة هي في (علوها على نفسها)، لأن الحياة ما هي إلا إرادة نمو، وزيادة، وثناء، وخصب، وتوسع مستمر، ولن يكون هذا العلو إلا على نفسها لأن هذه الحياة هي كل شيء، فالقول بأن «الحياة تعلو على نفسها» تلخيص كامل لكل فلسفة نيتشه في الوجود التي تقوم على أساسين :

(1) "des Geheimnis des lebens heisst selbstüberwindung, wille zur Macht ist sein Motive".

(2) das Selbst will sich selbst überwinden .

(-) Happ. W. : "Nietzsche zarathustra.." pp. 130 - 134 .

(3) Ibid., p. 134 .

(٧) - فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» الجزء الثاني، «أعمق الساعات صمتاً»، ص : ١٧٥ .

(5) Ibid., p. 133 .

(6) Kaufmann. W. : "Nietzsche, Philosoph..", p. 217 .

١ - إرادة القوة وتوجد هنا في لفظ العلو .

٢ - الحياة هي الوجود الحقيقي كله، ولا وجود غيرها^(١) .

فالحياة عند نيتشه لا تحيا على حساب الآخرين فحسب، بل أيضاً على حساب نفسها، ولا بد لها من الانتصار على نفسها بأن تطرح دائماً من ذاتها شيئاً يريد أن يفنى ويموت، ولا بد للحياة التي تريد أن تملو من طلب المقاومات واستثارة الخصومات وألوان النضال طائفة مختارة، ولا بد لها من أن تخلق لنفسها حالة توتر مع نفسها، ومع الأشياء الخارجة عنها، كما أنها تنشئ الخطر، وتلج في طلبه كأنما إرادة القوة هي في الآن عينه إرادة الخطر .. «كفى تجننى من الوجود أسمى ما فيه، عث في خطر»^(٢) فإرادة القوة تبتلزم الخطر، وإن لم يوجد الخطر فلنخلقه خلقاً، لأن الخطر الجاثم هو الذي يجعل الإنسان حراً، وهو الذي يحقق للإنسان علوه على ذاته، ولا يعجب زرادشت «باللاعب على الحبل» إلا لأنه قد جعل من الخطر حرفته^(٣)، وإذا كانت الحياة إرادة القوة، فإننا نجد في كل درجة من درجات الحياة نزعة إلى الإرتفاع بنفسها إلى درجة أعلى منها وأوسع، وهذا النمو والعلو بدرجات الحياة يحدث دوماً، لأن الحياة تنطوي على قوى لا نهائية^(٤) .

إستخدام مصطلح التسامي^(٥) والإعلاء^(٦) للتعبير عن العلو بالذات :

تحدث نيتشه لأول مرة عن «إرادة القوة» في زرادشت في فصل بعنوان «عن الألف هدف وهدف»، وهو يبدأ حديثه بتوكيد قوى على أن الأخلاق نسبية، فالأهم المختلفة تختلف مبادئها وأهدافها الأخلاقية، إلا أنها تشترك في أنها «إبداع لإرادة القوة»، وفي فصل الانتصار على الذات «اعتبر إرادة القوة مرادفة لإرادة الانتصار على الذات، ورأى أن الخير الأخلاقي يقوم على العسير الشاق، وأما الفعل الهين اليسير فلا يعبر عن الخير الأخلاقي في رأيه^(٧) .

(١) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه» ، ص : ٢٢٤ .

(٢) المرجع السابق، ص ص : ٢١٧ - ٢١٩ .

(٣) المرجع السابق، ص ص : ٢٦٨ - ٢٧٠ .

(٤) المرجع السابق، ص : ٢٢٣ .

(5) Sublimieren, Aufheben.

(6) Vergeistigung .

(7) Kaufmann, W.: Nietzsche, philosopher ..., p. 173 .

يعرف نيتشه فكرة العلو بالذات والانتصار عليها بالفعل Sublimieren، ولقد اصطلاحنا على ترجمة الأسم sublimation بكلمة «التسامي أو الاعلاء»، وترجع الكلمة إلى ما قبل :نشة وفرويد . إذ ترجع إلى العصور الوسطى الألمانية حيث استخدمت كبديل لكلمة sublimare^(١) اللاتينية، واستخدمها كل من جيته ونوفاليس وشونهاور^(٢) .

أما نيتشه فقد استخدم الكلمة في مؤلفه «إنساني، إنساني إلى أقصى حد» حيث تحدث عن «التسامي وإعلاء الدافع الجنسي»، وبذلك أمد الكلمة بمدلولها الخاص المستخدم حتي يومنا هذا . وفي «إرادة القوة» تحدث عن تسامي الفنان وإعلائه لدوافعنا وإعتقد أنه يمكن حصر الدافع الجنسي في النشاط المعنوي الخلاق بدلاً من اشباعه بصورة مباشرة، كما يمكن إعلاء الدافع الجنسي إلى الشعور بالقوة^(٣)، فالتسامي بالغرث^(٤) صورة من صور العلو بالذات والانتصار عليها، أما إنكارها وإستصالتها فلا يعبر عن إرادة القوة أدني تعبير^(٥)، فمن تتصف دوافعه بالقوة والغلبة أفضل ممن إستصقلت دوافعه، ولذلك فإن «قيصر بورجيا أفضل من بارسيفال»، لأن الإنسان بلا دافع يعجز عن فعل الخير، وعن إبداع الجمال، ومن أسباب حملة نيتشه علي المسيحية إنكارها للحياة الحسية ونفوزها منه، علي حين مجد اليونان الحياة الحسية وأشادوا بها^(٦) .

(١) يلاحظ أن كلمة sublimare اللاتينية تعني نفس ما يعنيه الفعل aufheben بالألمانية، وهي لا تختلف كثيراً عن معنى الفعل sublimieren، ويمكننا أن ترجمها بمعنى التسامي والإعلاء أيضاً، ويكون هذا التسامي ممكناً لوجود إرادة القوة حيث يتحقق الإعلاء بتحقيق أعظم قوة ممكنة، وربما أشار «هيجل» إلى فكرة التسامي والإعلاء، إلا أن القوة الرئيسية عند هيجل ليست إرادة القوة، وإنما الروح وهدفها الحرية، في حين أن العامل الجوهرى عند نيتشه هو إرادة القوة . ويمكن اعتبار الإعلاء عند «هيجل» عملية تصورية بينما هو عند نيتشه تصور سيكولوجى - وهو عند الأثنين المبدأ الأساسى والجوهرى فى الكون .

(٢) يرى «جيته» أن المشاعر الإنسانية ينبغي أن تكون سامية، أما نوفاليس (١٧٧٢ - ١٨٠١) (شاعر فيلسوف - المثالية السحرية القائمة على أسس رومانتيكية ومسيحية) فيرى أن العالم ودعة الطبيعة الإنسانية، وأن عالم الآلهة هو تسام وإعلاء لهذه الطبيعة، أما شونهاور، فلقد تكلم عن الإعلاء عندما ذكر أن التمثلات مفاهيم مجردة متسامية .

(-) Ibid., pp. 188 - 189 .

(8) Ibid., pp. 189 - 192 .

(4) Sublimierung der Triebe .

(5) Happ, W. "Nietzsches Zarathustra.." p. 137 .

(6) Kaufmann, W.: "Nietzsche, philosopher..", p. 193 .

فعلينا - إذن - أن نعلو بدوافعنا بدلاً من إضعافها وتخطيمها، فاعلاء الدافع الجنى بمعنى «سيطرة العقل على الإنفعالات الحسية» هو أسمى تجل لإرادة القوة «التسامى بالنزعة الحسية يسميه بالحب، وهو إنتصار عظيم على المسيحية»^(١).

ففى «خصم المسيح» يهاجم نيتشه المسيحية لإنكارها دور العقل فى تحقيق الإعلاء والتسامى، وهو فى «الفجر» يعتبر «قوة العقل» أسمى من «قوة العضلات» فالقوة تكمن فى مدى تجسيدها للعقل، وفى مؤلفاته المتأخرة يرى أن أقوى الطبائع الإنسانية هم أكثرها عقلانية، وهو أن كان قد أنكر الروحانية، فذلك لأنه يقصد بذلك الإنكار الروح الخالصة التى يفترض الإنسان وجودها بعد التخلّى عن الجسد، ويتفق ذلك مع مفهوم عن التسامى بالدوافع، وتوكيده على «هذه الحياة»، فالروح الضعيفة هى التى تشعل حرباً ضرورياً على النزعات الحسية، أما القوية فتسيطر عليها تماماً، وتحقق بذلك أوج القوة الإنسانية^(٢).

وهكذا يرى نيتشه أن كل ما يوجد يكافح ليعلو على ذاته، ومن يشتبك دوماً فى معركة ضد نفسه. «منها كان الشئ الذى أبدعه، ومهما بلغ حبي له، فإن على أن انقلب له خصماً، وأتحول عن حبي وحناني، هذا ما قضته إرادتى على»^(٣).

يضع نيتشه ثلاث درجات للقوة، فمن يسود إنفعالاته ويسيطر عليها أقوى بكثير من الزاهد الذى يكبت هذه الإنفعالات، ويستأصلها، أما من يتمتع بأقصى درجة من درجات القوة، فهو من يعلو على دوافعه ويتسامى عنها، وينظم فوضى إنفعالاته لاضفاء سمة مميزة على شخصيته وذاته. وتظهر «البربرية» فى أسفل مقياس «إرادة القوة» لأنها تسعى إلى إيذاء الآخرين، وفى أعلاه نجد «الزاهد» الذى يعمل على تعذيب ذاته والقسوة عليها^(٤).

أثنى نيتشه على نماذج «الفيلسوف والفنان والقدّيس»، فهم يمثلون أسمى أنواع

(1) Ibid., pp. 199 - 200 .

(2) Ibid., pp. 200 - 202 .

(3) Nietzsche, F. " Also Sprach Zaeathustra", Zweiter Teil, "Von der Selbst-Überwindung", p. 371 .

(-) "Was uch auch schaffe und wie ich's auch liebe, bald muss ich Gegner ihm sein und meiner liebe: so will es mein wille".

(4) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher..", pp. 168 - 170 .

الإنسانية الحقيقية، وهم ليسوا مجرد حالات إستثنائية، بل هم نماذج تخلقها الحياة وتحقق فيها معنى وجود الإنسان، يتصوغ معها التفكير والشعور والإرادة على صورة جديدة، فالفيلسوف يجسد تعميق الوعي، والفنان يشكل الوجود الجديد، والقديس ينجز التحول^(١).

وإذا كان القديس والفيلسوف والفنان يشعرون بأعظم قدر من مشاعر القوة^(٢)، وإذا كان التعذيب والزهد على نحو خاص يمثل التسامي بإرادة القوة وإعلاؤها، فإن الطبائع القوية تعجب إعجاباً شديداً بالقديس، لأنها تدرك فيه عن طريق احلدس قوة ترتبط بمحاولة ذاتية في معركة العلو بالذات - أنه الخطوة الضرورية نحو حضارة أفضل^(٣)، يرى نيتشه أن «الفن والدين والفلسفة» مجالات للإبداع^(٤)، الإنسانى تمكن الإنسان من العلو فوق المستوى الحيوانى، كما تمكن البعض من العلو فوق النوع الإنسانى لتحقيق فكرة الإنسان الأعلى^(٥).

يتبين لنا من ذلك أن «إرادة القوة» تمثل أساس التجربة الميتافيزيقية عند نيتشه، وهى ليست سوى إرادة الحياة فى مرح وسعادة^(٦)، وليست الحياة سوى إرادة الطبيعة، بمعنى أن الحياة والطبيعة ليس معيارين، وإنما قوى دياكتيكية تمثل عملية العلو بالذات والإنتصار عليها، وعلى ذلك تعنى «الحياة وفقاً للطبيعة» محاول

(١) عبد الغفار مكاوى : «كن نفسك» - قراءة لبعض نصوص نيتشه النفسية، ص : ٢١ .

(2) Seillière. E. "Apollôn ou Dionysos", p. 259 .

(3) Danto, A.C.: Nietzsche as Philosopher", p. 227 .

(٤) كتب أوسكار وايلد قصيدة نثرية قصيرة تقع فى صفحة واحدة، وهى بعنوان «الفنان»، وفيها يريد الفنان أن يبدع صورة برونزية، ولكنه لا يعثر على مادة البرنز فى العالم بأسره، اللهم إلا فى عمل من أعماله الفنية السابقة، وسرعان ما يصهر أول إبداعاته الفنية كى يستخدم مادة «البرونز» فى عمل الجديد ...، ويعبر أوسكار وايلد بذلك عن رأى نيتشه فى أن «كل إنسان يقتل ما يحبه» ، ويبدو أن تلك هى ماهية الإبداع من وجهة نظر نيتشه، بل أسلوب الحياة بأسرها ..

(Kaufmann, W.: "Nietzsche, philosopher..", p. 216 .

(٥) أختلف موقف نيتشه من «الفيلسوف والقديس والفنان» فى فلسفته المتأخرة؛ ففى فلسفته المبكرة اعتقد أنهم يمثلون بحق الإنسانية المتفوقة، أما فى فلسفته المتأخرة، فبرى أنهم يتفوقون على كتبها فيحطم فرصته فى الحياة كإرادة قوة، بينما يستخدم الفيلسوف والفنان إنفعالاتهما ودوافعهما إستخداماً رجحانياً يهدف إلى الإبداع، فهما أكثر أنواع الإنسانية قرباً من الكمال، لأن الحياة القوية هى الحياة الخلاقة .

(-) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher..", p. 176 .

(6) Seillière, E. : "Apollôn"p. 255 .

الانتصار على الطبيعة والسيطرة عليها، فالطبيعة والحياة فى حركة مستمرة، ونضال لا ينقطع يهدف إلى العلو بالذات^(١) .

يقول نيتشه فى مؤلفه «إرادة القوة» : «.. أن نجعل العالم إنسانياً، فذلك يعنى أن نشعر بأنفسنا سادة هذا العالم»^(٢) ، فحرية الخالق تتحقق فى الإرادة، ويكمن جوهره فى التجاور المستمر، لا فى التجاوز النسكى للزمان والحياة الذى ينكر العالم، بل يتجاوز أطول محدودة لفعل الإرادة، فهو يتجاوز على الدوام ذاته فى الزمان، ويحطم ما كان عليه، ويبحث عما لم يكونه بعد^(٣) .

(١) يلاحظ أن دافع الانتصار على الذات والعلو بها Ueberwindungsmotiv هو فى النهاية دافع مسيحى، وأن فهم نيتشه للمعاناة والتضحية بالذات كشرط مسيحى لكمال الذات يجعله يبدو مسيحياً أكثر من فالفلسفة كثيرين؛ إلا أنه يخلف عن المسيحية فى إنكاره لوجود الثغرة بين الجسد والروح، والروح عنده أداة تستخدمها الحياة لتحقيق العلو بالذات، ولا تتعارض الروح مع الحياة، وإنما تنبئ فقط ضد مستوى واحد فيها، ومهمتها ليست تدمير الحياة، وإنما إعلاؤها والسعى بها نحو الكمال .

(Kaufmann, W.: "Nietzsche, philosopher..", pp. 234 - 235 .

(2) Nietzsche, F. : "The will to Power", p. 329 .

(٣) أوبجن فك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ٢١٠ .

تعقيب :

مما سبق يمكننا أن نوجز معانى العلو فى فكرة إرادة القوة فيما يلى :

١ - علو إخلاقي :

فالحياة عند نيتشه إرادة قوة بمعنى أن إرادة القوة هى المؤثر الفعال وراء كل التقويمات والتفسيرات التى نقدمها للعالم، كما تصبح الأساس لشرعة القيم الجديدة عند نيتشه : فالخير هو كل ما يعلو فى الإنسان بشعور القوة وإرادة القوة. والشر هو كل ما يصدر عن الضعف، والسعادة هى الشعور بأن القوة تنمو وتزايد، وبأن مقاومة ما قد قضى عليها، وأما عن القيم الثلاث : الخير والحق والجمال، فما هى إلا وسائل تستخدمها إرادة القوة كى تتحقق، وتستخدمها كى تعلو وتنمو، ويصبح المقياس الموضوعى للقيمة هو القوة التى تزيد من قيمة الحياة وتعلو بها .

(٢) علو ابستولوجي أو معرفي :

لما كانت المعرفة عند نيتشه مشروطة بإرادة القوة، ولما كانت مجرد عملية تفسيرية تعبر عن إرادة السيطرة على فيضان الصيرورة حيث تقوم إرادة القوة بالتزوير فى معرفة الأشياء وهى تعمل عملها فيها بوصفها قوة الظاهر - فإن عناصر مثالية متعالية قد تغلغت فى تفكير نيتشه حيث اعترف ضمناً بالفرقة التى أقامها كانط بين عالمى الظواهر والأشياء فى ذاتها حينما أكد أن للواقع صورة تخالف الصورة التى ترسمها له وسائل المعرفة والإنسانية، فعنده عالم ظواهر : يتكشف من خلال الحواس ويخضعه العقل لمبادئه، وتعبيره اللغة بطريقتها الخاصة، وعالم حقيقى وهو عالم متغير متحول فى صيرورة دائمة تخالف كل تصوره لنا وسائل المعرفة وتتعذر علينا معرفته أو يعلو على نطاق المعرفة الإنسانية ولما كانت إرادة الحقيقة عند نيتشه هى شكل من أشكال إرادة القوة، وكانت أعلى درجات القوة فى المعرفة متمثلة فى إرادة قوة الحقيقة العليا فى عمل العالم وهى الصيرورة، وكان أهم ما تقوم به إرادة الحقيقة هو توكيد الذات والعلو بها، فإن يمكننا القول، بأن عناصر مثالية متعالية قد تغلغت فى فكرة نيتشه عن الحقيقة، ذلك أنه يعترف ضمناً بحقيقة تعتبر الحقائق المرتبطة بالحياة بطلاناً بالنسبة إليها، أو أنه يعترف بمبدأ مطلق شامل يتحكم فى التجربة الإنسانية دون أن يستطيع معرفة كنهه وهو «الحياة» التى تقترب كثيراً من فكره المطلق «عند المثاليين»،

فقيمة الحياة تعلق على الأمثلة الجزئية التي تحقق فيها، وتمثل في عالم الصيرورة الحقيقى عنده، كما أن المبالغة في تقدير فاعلية الإنسان في خلقه للحقيقة يستتبع المثالية الذاتية التي تنكر تضافر عنصر الواقع مع الذهن في كشف الحقيقة .

(٣) علو في مجال الطبيعة :

لما كان الكائن الحى يتكون من نظم معقدة تتنازع من أجل الشعور بمزيد من القوة، فإن الوظائف الحيوية في رأى نيتشة ما هى إلا تجليات لإرادة القوة تعلق بالحياة وتؤكد على قيمتها .

كما تصبح القوانين العلمية تعبيرات عن معركة القوة في الطبيعة، فقانون العلية - مثلاً - تعبير عن النزاع بين عنصرين غير متكافئين في القوة، وقانون التغير هو إرادة القوة حينما تعلق إرادة أخرى وتتفوق عليها .

(٤) علو في مجال الفن :

الفن عند نيتشه ذو قيمة تعلق على قيمة الحقيقة، وهو الرسالة الحقيقية في الحياة، والنشاط الميتافيزيقى الذى يبررها، فإرادة الظهور أو الإيهام - أو بعبارة أخرى - إرادة الصيرورة في الفن أكثر عمقاً وتعبيراً عن الميتافيزيقا من إرادة الحقيقة .

أما الفن المأسوى فهو نوع من معرفة إرادة القوة يبدل عبر المظهر من قبح الحياة ويعلو عليه، وأسمى إرادة قوة عند الفنان هى القوة فوق المتناقضات، فيصبح الجميل والقبيح قيمتين من قيم الحفاظ على الحياة، ويصبح الفن أعظم مثير للحياة، ووسيلة من وسائل التسامى والإعلاء والسيطرة على الحقيقة .

(٥) علو سيكولوجي :

إرادة القوة دافع سيكولوجي أساس كامن وراء الظواهر النفسية الإنسانية بأسرها، فاللذة - على سبيل المثال - شعور بالقوة يعبر عن غياب الألم، وهو شعور مصاحب وظاهرة ثانوية، وبذلك يصبح البحث عن اللذة وتجنب الألم ظاهرتين مصاحبتين في معركة النزاع من أجل القوة، أما السعادة فهى الشعور بأن القوة تعلق وتزايد، وبأن مقاومة ما قد تم التغلب عليها .

(٦) علو ميتافيزيقى :

إرادة القوة هى إرادة الانتصار على الذات والعلو بها تعبر بدورها عن نزعة الحياة

إلى الصعود، فتخلق أشكال من القوة بلا توقف، وتكون حركتها أثناء ذلك حركة رأسية لا تنفك تتعالى . والأمر لا يقف عند حد تجاوز الذات بل يسعى الإنسان إلى تجاوز التجاوز معبراً بذلك عن أقصى درجات إرادة القوة .

ومن معاني الانتصار على الذات والعلو عليها : الانتصار على تحقير الحياة وإدانتها، وعلى الإنسان الأخير أو العدمي ، والسيطرة على الذات وسيادتها . أما المرح الذي يشعر به الإنسان الأعلى فهو علامة على الانتصار النهائي على العدمية العنيدة، وهو تعبير عن إرادة القوة المتعالية، ومن معاني الانتصار على الذات أيضاً : التسامي والإعلاء، فالتسامي بالغرائز إنتصار على الذات وإرادة قوة في حين أن إنكارها واستئصالها تعبير عن غياب العلو وغياب إرادة القوة .

ويعد الفن والدين والفلسفة من أعظم مجالات الإبداع الإنساني التي تمكن الإنسان من العلو على المستوى الحيواني .

فإرادة القوة - إذن - هي أساس التجربة الميتافيزيقية عند نيتشه، وهي إرادة الحياة في مرح وسعادة، وفيها تصبح الحياة والطبيعة قوى دياكتيكية تمثل عملية العلو بالذات والانتصار عليها .

وإذا كانت عملية الحياة تتخلص في هذا العلو فإن نيتشه لم ينكر «سر الحياة» وهي «الروح» - كما هاجمه خصومة بذلك - فلقد جعلها «أداة» تستخدمها الحياة لتحقيق هذا العلو بالذات، ولا تتعارض الروح مع الحياة، وكما أن مهمتها ليست تدمير الحياة، بل إعلاؤها واثرائها والسعي بها حيثاً نحو الكمال .

الباب الرابع

«العلو في فكرتي موت الإله

والعود الأبدى للشبيه»

الفصل السابع

«العلو في فكرة موت الإله»

أولاً - حقيقة موقف نيتشه من المسيحية في ضوء مؤلفه «خصم المسيح» : (أ) تمهيد تفسيري :

يدور البحث في هذا الفصل حول حقيقة موقف نيتشه من المسيحية في ضوء «خصم المسيح»^(١)، وهو من مؤلفاته المتأخرة، وللكتاب عنوان ثانوي : «محاولة في نقد المسيحية» ؛ إلا أن نيتشه بعد مرضه الأخير محا العنوان الثانوي، واستبدله «باللعة على المسيحية» أو «لعة المسيحية»^(٢)، ولكن هل يعبر هذا العنوان حقاً عن موقف نيتشه من المسيحية ؟

وللاجابة عن هذا السؤال يتعين علينا أن ننظر نظرة فاحصة لهذا النص الذي ورد في «إرادة القوة»، والذي عبر فيه عن هدفه الفلسفي : «الانتظار والاستعداد، انتظار تدفق الينابيع الجديدة، الاستعداد في ظل الوحدة للقاء الرؤى والأصوات الغريبة، تطهير النفس على الدوام من غبار السوق، ومن ضجيج هذا الزمن، التغلب على كل ما هو مسيحي عن طريق شيء يعلو على المسيحية، ولا يكتفى بالتخلص منها، اكتشاف الجنوب في النفس من جديد، ورؤية سماء الجنوب الساطعة الحافلة بالأسرار وهي تنتشر فوق رؤوسنا، غزو الصحة الجنوبية والقوة الكامنة في النفس غزواً جديداً، أن يصبح الإنسان بالتدريج أكثر شمولاً واتساعاً وبصير عالمياً وأوربياً، وأكثر من أوربي، وشرقياً، أن يصبح في النهاية اغريقياً، لأن الروح الاغريقية كانت التأليف والمركب الأول لكل ما هو شرقي، كما كانت لهذا السبب نفسه مبدأ الروح الأوربية - إكتشاف «عالمنا الجديد» من ذا الذي يحيا وفق هذه التعاليم، ومن يدرى ما الذي يمكن أن يحدث له ذات يوم، لعله أن يكون نهائياً جديداً»^(٣).

(١) كتب نيتشه في عام ١٨٧٠ ملحوظة جاء فيها : «إما أن نموت بسبب ديننا، أو أن ديننا سوف يموت بسبب منا» والمبارة بشقيها تشير إلى تشخيصه لداء العصر : «العدمية»، وإلى إدراكه لمدى خطورة العدمية على إنسان العصر الحديث كما سيأتي بيانه .

(2) The Encyc. of Philosophy, Vol. 5 & 6, Nietzsche", Collier & Macmillan Publishers, London, 1972, pp. 504 - 513 .

- Fluch auf das Christentum .

(٣) عبد الغفار مكاوي : «مدرسة الحكمة - مقال : قدر المفكرين حزين»، ص : ١٨٩ -

يتضح لنا من النص السابق أن نيتشه لا يتحدث عن شيء يخالف المسيحية أو يناهض الروح الدينية، كما أنه لا يذكر شيئاً عن الضد أو العكس، فهو يتجاوز جميع المواقف والأحوال إلى ما وراءها حيث ينتظره عالم جديد ونهار جديد، وعندما يصرح بأن هدفه هو التغلب على كل ما هو مسيحي عن طريق شيء يتفوق على المسيحية ولا يكتفى بالتخلص منها، لا يذكر شيئاً عن عداوة المسيحية أو مخالفتها، بل يتحدث عن روح تتجاوز المسيحية وتعلو عليها، فأقصى ما يريده أن يعلو ويتفوق بالإنسان إلى «نهار جديد»، و«عالم جديد»، يؤكد فيه إرادة القوة، تلك الإرادة التي تمكنه من العلو فوق إنسانيته الحاضرة^(١).

ولما كانت النزعة التي تميل إلى المخالفة والهجوم بوجه عام علامة من العلامات الدالة على تفكير نيتشه في مجموعته^(٢)، فإن ذلك لا يعنى أن كل نزعة مضادة أو مخالفة تظل حبيسة لما تخالفه أو تكون ضداً له، فما من تفكير يهاجم الميتافيزيقا أو الأفلاطونية أو المسيحية أو الزمن المعاصر له إلا ويظل متعلقاً بموضوع هجومه^(٣)، ويعنى ذلك أن عداً نيتشه للمسيحية عداً ظاهر يخفى وراءه حنيناً إلى المسيحي القوى وإلى «ديونيزيوس» أو «المخلص»، كما أن فلسفته كلها تقوم مرتبطة بمشكلة الاله، فالاله هو الشخصية الرئيسية أو هو بحق الشخصية الوحيدة في قصة نيتشه الدرامية- وأن صلب المسيح يسيطر في جلاء على أفق نيتشه كله، وذلك على نحو يتحول فيه الإنكار بما ينطوي عليه من عنف إلى تأكيد، وتكون فيه «لا صورة من نعم»^(٤).

يؤكد نيتشه في مستهل كتابه «خصم المسيح» على أن الصفوة القليلة وحدها هي التي يمكنها أن تفهم مراميه، وربما لم يوجد بعد واحد من أفراد هذه الصفوة، ويرى أنه على المرء أن يكون أميناً إلى حد القسوة فيما يتعلق بالأمور الفكرية، وألا يكثرث سواء كانت الحقيقة نافعة أم أنها تؤدي إلى كارثة وفجيعة، «فالقوة التي تطرح أسئلة لا يجرؤ أحد على طرحها في أيامنا هذه، والشجاعة في مواجهة المحظور، وجبرية المتاهة

(١) المرجع السابق، ص ١٩٠ - ١٩١

(٢) كما هو واضح في عنوان مؤلفه: خصم المسيح Der Antichrist ومؤلفه: نيتشه ضد فاغنر Nietzsche Contra Wagner

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٧ .

(٤) ريجيس جوليفيه: «المذاهب الوجودية» - ص ٦٣ .

.. والآذان الجديدة القادرة على سماع موسيقى جديدة، والأعين الجديدة التى ترى الأشياء القاصية البعيدة، والوعى الجديد الذى يدرك حقائق ما زالت حتى ذلك الحين صماء بكماء، وإرادة الانتصاد بمعنى واسع، أى الاحتفاظ بطاقة الفرد وحماسته بداخله ، واحترام الانسان وجهه، والحرية اللامشروطة التى تحتترم معنى الانسان - تلك هى صفات من يمكنهم قراءة نيتشه، ويشير نيتشه إلى ذلك الجنس الشمالى المسمى «بالهيبربورياتز»^(١)، ويرى أن الخروج من متاهة العدمية سيتم على يد ذلك الجنس الذى يرمز به إلى فكرته عن الانسان الأعلى، والتى يرمس من خلالها صورة مقابلة للإنسان المسيحى، يقول بهذا الصدد : «ترى هل هناك ما هو أشد إيذاء من الرذيلة ؟ - إنه التعاطف الايجابى مع التكوين الضعيف للمسيحية»^(٢) .

(ب) نقد الايمان المسيحى :

١ - الانسان النباتى أو المسيحى الضعيف :

يتساءل فيلسوف إرادة القوة عن نوع الانسان الذى ينبغى أن تسعى الانسانية إلى تحقيقه، لأنه نموذج خليق بالحياة، ويرى أن هذا النوع قد وجد فعلاً فى التاريخ، ولكن كمجرد حدث أو صدفة سعيدة أو حالة استثنائية، فلقد كنا نخافه دوماً، أما النوع المقابل الذى نلح دائماً فى طلبه فهو الانسان النباتى أو المسيحى الضعيف .

والانسان الأعلى يؤكد بظهوره مقدرة الإنسانية على تحقيق النجاح العظيم، وحتى الاجناس المختلفة، والقبائل والأم تستطيع أن تمهد - تحت ظروف معينة - لهذه الضربة المحظوظة، أما المسيحية، فلقد شنت حرباً لا هوادة فيها ضد هذا الإنسان الأعلى، وحرمت كنسيا غرائزه الأساسية ونظرت إلى الإنسان الأعلى نظرتها إلى المنبوذين، وهى تؤيد كل ما هو ضعيف معتل التكوين، وتقدم نموذجاً يعارض الفرائز التى تحافظ على الحياة القوية^(٣) .

وإذا ما أمعنا النظر فى طبيعة العداء العاصف الذى شنه نيتشه على المسيحية،

(١) تذهب الأسطورة اليونانية إلى أنه جنس يقطن فى منطقة شمالية تنعم بأشعة الشمس على نحو سمردى فى بلد الدفء والنعاء.

(2) Nietzsche, F. : "The anti-christ", Trans. by Holling-dale, R.J., Penguin Books, Great Britain, 1968, pp. 114 - 115 .

(3) Ibid., p. 117 .

لوجدنا أنه عداء ظاهر^(١) يخفى من وراءه شوقه إلى المسيحى القوى أو الانسان الأعلى.

(٢) المسيحية دين الشفقة، والشفقة انكار للحياة :

تدعى المسيحية أنها دين الشفقة والرحمة^(٢)، ومع ذلك فللشفقة تأثيرها الكئيب على الإنسان، إذ أنها تفقده قواه، فتسرى فيه المعاناه كالوباء، وتؤدى أحياناً إلى افتقاد الحياة وطاقة الحياة بصورة جماعية، كما أنها تحبط مساعى قانون التطور أو الانتخاب الطبيعى؛ لأنها تدافع عن الحياة المحرومة الحقيمة لصالح الأنواع العليلة التى تسعى للحفاظ على حياتها، وهى بذلك تضفى على الحياة مظهراً كئيباً مريباً .

يرى نيتشه أن الشفقة فى كل أخلاق نبيلة تعبر عن الضعف، وأن شوبنهاور كان محقاً عندما رأى أننا ننكر الحياة ونجعلها خليقة بهذا الانكار عندما نشعر بالشفقة، فالشفقة - فى رأى نيتشه - هى العدمية العملية أو ممارسة العدمية^(٣)، وهى الغريزة الكئيبية المعدية التى تحبط الغرائز الأخرى وتحبط سعيها إلى حفظ قيمة الحياة وإعلائها؛ فهى غريزة تبقى على كل ما يثير البؤس، كما أنها أحد الوسائل الأساسية المساعدة على التدهور، وتحملنا على الاعتقاد فى العدم^(٤) .

ولكن شوبنهاور^(٥) كان معادياً للحياة، ولذا أصبحت الشفقة لديه فضيلة من الفضائل، أما أرسطو فذهب إلى أن الشفقة عاطفة معتلة سقيمة وخطرة، ويحسن بالمرء أن يحصل عليها من آن لآخر كتطهير للنفس من شهواتها .

وما من شئ فى عصرنا الحديث يعبر عن المرض والإعتلال أكثر من الشفقة التى

(١) يقوم نقد نيتشه للمسيحية بناء على تأثيرها على الإنسان حيث جعلته ضعيفاً، خاضعاً، مستسلماً، ذليلاً، ومغلب الضمير كما أنها تمنع نمو الأفراد المتفوقين.

(2) "Man nennt das Christentum die Religion des Mitleidens".

(3) "Schopenhauer war in seinem Recht damit : durch das Mitleid wird das Leben verneint, Verneinungswürdige gemacht-Mitleiden ist die Praxis des Nihilismus.

(4) Nietzsche, F. : "Der Antichrist", "Werke in drei Bänden".. P. 1168 .

(٥) هذه الشفقة المتهافئة الخطيرة التى وصفها لنا شوبنهاور مدمها لنا الأدب أيضاً وتلا ذلك التدهور الفنى من تولستوى وحتى فاجنر . كما يرى نيتشه

تنادى بها المسيحية أما حب البشر فهو يحتاج طبيباً عنيداً قاسى القلب، يقبض على المبطع براحتيه، وبذلك وحده نصبح فلاسفة «هيريوريانز»^(١).

وإذا كان نيتشة قد هاجم المسيحية على أنها دين الشفقة، فذلك لأن الشفقة تعبر عن انفعال كتيب يوهن حيويتنا، ويخرس الصوت السامى للحياة، ويؤدى إلى الضعف والانهاك، فالاله المسيحى هو إله المريض الذى يعارض كل الدوافع الطبيعية فى الحياة الرفيعة السامية^(٢).

(٣) المسيحية والبوذية ديانتان عديمتان :

أشار نيتشه إلى أن البوذية والهندوسية تفضلان المسيحية فى بعض الوجوه، إلا أن البوذية - مع ذلك - هى ديانة المنهكين والمتعبين، كما رأى أن معاملة الهندوس للمنبوذ (من أفراد الطبقة الدنيا فى الهند) انتهاك للإنسانية^(٣).

أما عن المسيحية والبوذية فهما ديانتان عديمتان تعبران عن التدهور والانحطاط^(٤) وإن كانت البوذية تتميز عن المسيحية بصورة واضحة، فهى أكثر واقعية من المسيحية؛ لأنها تتناول المشاكل بصورة موضوعية، كما أنها تبلورت على أساس مذهب فلسفى استمر مئات من السنين، ولم تعد تتحدث فى بنائها المعرفى عن معركة مواجهة الشعور بالذنب والخطيئة، ولكنها تتحدث عن «الحرب ضد المعاناة»^(٥)، ووضعت خداع المفاهيم الأخلاقية خلفها لتقف فى النهاية فيما وراء حدود الخير والشر معاً. ولقد نادى «بوذا» بأفكار تؤدى إلى الشعور بالراحة والنشوة والمرح، وابتدع طرقاً لتحرير الإنسان من سلطة العادة، فهو يفهم الاحساس والفعل الخير على أنه ارتقاء واعلاء للصحة، فلا توجد أوامر بآلة، ولا إكراه على وجه الإطلاق، والبوذية لا تخارب من يفكرون بأسلوب مختلف^(٦)، ولا تقاوم البوذية شيئاً مثل مقاومتها لمشاعر الانتقام والأخذ بالثأر والمقاومة، وتكرر قولها بأن «العداء لا ينتهى بالعداء»، كما أننا لا نجد فى البوذية سوى أعراف متحررة، لا مكان فيها للترمت؛ لأن هدفها الأعلى هو تحقيق

(1) Nietzsche, F.: "Der Antichrist", P. 1169 .

(2) Hubben, W. : "Four Prophets of our Detiny, p. 109 .

(3) The Ency. Of Philosophy, pp. 127 - 1128 .

(4) " .. Beide Gehören als nihilistische Religionen Zusammen".

(5) "Kampf gegen das Leiden".

(6) "der Buddhismus tordert Keinen Kampf gegen Andersdenkende".

النشوة والسكينة، ويصبح الكمال فيها حالة طبيعية، أما في المسيحية، فتصبح غرائز المقيهور والمظلوم في المقدمة، وتبحث أدنى الطبقات عن الخلاص عن طريق المسيحية، ويظهر التحايل على الخطيئة، وتصبح الأمور السامية الجلييلة بمثابة هبات عسيرة المنال، كما تصبح المسيحية مثل حجرة مظلمة تزدري الجسد، وتحتقره، وتبترأ من الصحة لأنها تعتمد على الحواس والمادة، يقول نيتشه بهذا الصدد :

«العداء المهلك ضد سادة الأرض، ضد النبيل، والصراع الخفي بين الجسد والروح يعبر ذلك عما هو مسيحي، كراهية العقل والشجاعة والحرية وتحرر العقل، تلك هي المسيحية»^(١).

كراهية المرح والحواس ونشوتها تعبر أيضاً عما هو مسيحي، أما البوذية فهي تقود أتباعها إلى السلام والنشوة والمرح؛ في حين ترغب المسيحية في السيطرة على الحيوانات الضارية فتجعلهم مرضى، ذلك أن «الإضعاف والإنهاك هما طريقة المسيحية في الترويض والتحصن»^(٢).

(٤) نقد رجال الدين وسيكولوجية الايمان والمؤمنين :

اكتشف نيتشه لدى رجال الدين غريزة التعجرف، وفيها يشعر الانسان كما لو كان «مثالياً»، ويدعى من خلالها، ومن خلال فضيلة الوحي أو المصدر الأسمى الحق في أن يلقي بنظرات متعالية على الواقع، ولقد قلب رجل الدين الحقيقة رأساً على عقب عندما تصور أن الدفاع المتعمد عن إنكار الحياة يمثل الحقيقة، وفي حالة الايمان يغمض المرء عينيه بكل الاحترام لذاته طلباً للخير، وذلك حتى لا يعاني من مشهد الخطأ والزيف الذي لا يرجي منه شفاء .

يقول نيتشه : «لقد نقبت عن غريزة اللاهوتي في كل مكان، فوجدت أنها أكثر

(1) " .. Christlich ist die Todfeindschaft Gegen die Herren der Erde, Gegen die "Vornehmen".. Christlich ist der Hass gegen den Geist gegen Stolz, Mut, Freiheit, libertinage des Geistes..".

(-) Nietzsche, F. : "The Antichrist", pp. 1180 - 1181 .

وأيضاً :

- Nietzsche, F. : "The Antichrist", pp. 129-131 .

(2) Die Schwächung ist des christliche Rezept Zur Zähmung, Zur, Zivilisation....

(-) Nietzsche, F. : "Der Antichrist", p. 1182 .

وأيضاً :

- Nietzsche, F. : "The Antichrist", pp. 132 - 133 .

الأشكال انتشاراً، وتميزاً، وخفاء، وتعبيراً، عن الزيف، فما يراه صحيحاً هو أمر خاطئ، وذلك هو معيار الحقيقة عنده، وحينما يمتد تأثيره ينقلب حكم القيم على عقبيه، وتنعكس مفاهيم الصدق والكذب بالضرورة، ويسمى أكثر الأشياء إضراماً بالحياة «بالصادق»، ويسمى ما يرفع من قيمة الحياة ويؤكد لها، ويركزها ويبررها، ويجعلها تنتصر «بالكاذب»، وإذا ما سيطر رجال الدين على مقاليد الأمور، فلن تكون هناك سوى النهاية، أو إرادة العدمية التي تبحث عن «القوة»^(١). ويرى نيتشه أن الفضيلة ينبغي أن تكون من إبداعنا، وأن ما يقيد حياتنا ويؤذيها هو الفضيلة المستمدة من الشعور بالاحترام نحو مفهوم الفضيلة وحسب - كما أراد كانط - فالفضيلة والواجب، والخير في ذاته الموضوعي والكوني، تعبيرات وظلال تشير إلى التدهور والانهاك الذي أصاب قيمة الحياة، أما عن قوانين الحفاظ والنمو فهي تطلب عكس ذلك؛ لأن كلاً منا عليه أن يدع فضيلته الخاصة به، والأمر الأخلاقي الحاسم الخاص به.

يرى نيتشه أن الشعوب تهلك إذا ما أخطأت في فهم واجبها الخاص، وذلك بسبب مفهوم الواجب بصفة عامة، فما من شيء أكثر تدميراً من الواجب الموضوعي والأمر الكانطي القاطع، وتحمل غريزة اللاهوت وحدها الأمر الكانطي، الحق أن الفعل الذي تضطرننا إليه «غريزة الحياة» هو الفعل الذي يبرهن في نشوة التجلّه على أنه الفعل الصحيح^(٢).

ويلاحظ أن هجوم نيتشه على المفهوم الكانطي للأخلاقي للفضيلة يحمل في طياته المعنى الأخلاقي للعلو المقلوب كما يراه نيتشه؛ فهو يقوم أساساً على خلق الإنسان للفضيلة بذاته؛ لأن ذلك هو السبيل الوحيد إلى خلق نوع جديد من الإنسانية، ويؤكد نيتشه أن آليه الفعل الأخلاقي عند كانط تقف حجر عثرة في سبيل إبداع الإنسانية المتفوقة، كما ذهب إلى أن المسيحية تحتاج إلى المرض حاجة الهللية إلى الصحة المفرطة، وأن عالم المتدين الداخلي يشبه العالم الداخلي للمنهك والمتعب والمصاب بالإعياء^(٣).

(1) Nietzsche, F. : "Der Antichrist", p. 1170 .

وأيضاً :

- Nietzsche, F. : "The Antichrist", pp. 119 - 121 .

(-) "Was dem Leben am schädlichsten ist, das Heisst Hier "Wahr", was es hwbt, Steigert, bejaht rechtfertigt und triumphieren macht, das heisst "Falsch" .

(2) Ibid., pp. 121-122 .

(3) ibid., pp. 165- 166 .

إن المسيحية تمثل أعظم ما عرفته البشرية من محنة^(١)، هي تعارض كل تكوين عقلى سليم، وترى أن العقل السقيم وحده هو العقل المسيحي، وتلعن الروح التي تتمتع بالصحة؛ لأن المرض يعبر عن جوهرها، فالحالة المسيحية النموذجية أو «الايمان» هو صورة من صور المرض، وفيها يظهر نوع من الزيغ الغريزي يقوم على الكذب من أجل الكذب، والمعجز عن الروية النافذة، والفعل المستقيم، مما يعبر عن التدهور والانحطاط، فالإيمان يعنى عدم الرغبة في معرفة الحقيقة^(٢)، ورجل الدين يرى أن الخير هو ما يجعل المرء مريضاً، وأن كل ما ينتج عن الوفرة والغزارة والقوة شر مستطير .

ويلاحظ أن كل رجل دين يؤمن بالحمية والجبر، ويتصف بالقصور في مجال الفيلولوجيا وهي التي تعنى «فن القراءة الصحيحة»، أو فن القدرة على قراءة الوقائع بدون تزييفها من خلال التفسير، وبدون فقد الحذر والصبر اللازمين للفهم^(٣).

ويتقند نيتشه على نحو خاص معاداة المسيحية للجسم والقوة والمرح والحرية، فلقد نشأت المسيحية من الضعف والاختفاق والاستياء^(٤)، وخلقت مساواة زائفة، وأصابت طاقتنا الحيوية بالشلل تحت شعار القداسة المزيفة، إن قوانين الحياة أسمى من المثالية المسيحية^(٥).

فالؤمن متواكل، لا يستطيع أن يضع الغايات بنفسه، ولا يشعر بالانتماء إلى ذاته، وتتمثل غريزته في أعلى أنواع انكار الذات، والايمان في تجملته يعبر عن إنكار الذات والاعتراب الذاتي؛ فالمسيحية تهدف إلى تسميم الحياة، وإنكارها، واحتقار الجسد والافتراء على الإنسانية، وإلى «الخطيئة» كمفهوم يقسو به المرء على ذاته^(٦).

(1) "das Christentum war bisher das grösste Unglück der Menschheit" (der Antichrist) P. 1218 .

(2) "Glaube heisst Nicht wissen wollen, was wahr ist."

(3) Nietzsche, F. : "Der Antichrist", P. 1218 .

(4) Nietzsche, F. : "The Antichrist", p. 171 .

(5) Ency, Britannica, p. 435 .

(6) .. Vergiftung .. Verneinung des Lebens, die Verachtung des Leibes, die Herabwürdigung und Selbstschädigung des Menschen durch den Begriff Sünde ..

(-) Nietzsche, F. "Der antichrist", p. 1224 .

(٥) دلالة مفاهيم «الماوراء والخلود والبعث» :

لاحظ نيتشه أن إرادة القوة عند الضعيف هي التي تستثير فكرة العالم الآخر، فالضعفاء هم الذين أصابهم القنوط من إنجاز الوعود في هذه الحياة؛ لذا تراهم يزهدون فيها من أجل عالم آخر يأملون من خلاله في تحقيق القوة التي طالما بحثوا عنها في هذا العالم^(١).

ولقد ضللت المسيحية الإنسان الأوروبي عندما ساعدته على اختلاق عالم آخر مثالي، وانتقاص قيمة العالم الأرضي والحقيقة، مما جعله يركز أمله في العالم الآخر بدلاً من أن يسعى إلى تحقيق الكمال في الزمان والمكان.

لقد جعلت المسيحية من الموت ملهاة تفتقد فيها كل القيم، وفي الآخرة يعاقب المسيحي القوي، أما الضعفاء والعبيد فيدخلون الجنة لأنهم نجحوا في كبت أفضل دوافعهم في الحياة، وعاشوا في خوف من الحياة يكملهم الشوق إلى الحياة الأخرى. إن الخوف من الموت مرض أوروبي يتطابق مع الخوف من الجحيم، وهذا الخوف يضعف من إرادة الحياة، لأن الإنسان المبدع حقاً يرغب في الموت فقط عندما تتوقف قواه الإبداعية عن الصعود والنمو، أما المريض فهو متطفل، وعليه أن يحرر الآخرين من محنة وجوده، إن الإنسان الأعلى يعرف متى يموت طائعاً مختاراً^(٢).

يرى نيتشه أن رجل الدين يمثل أخطر أنواع المتطفلين، وأكثر العناكب السامة خطراً على الحياة، وأن مفاهيم «الماوراء والخلود» ما هي إلا أدوات تعذيب وأشكال للقسوة المنظمة التي تعبر عن الفضيلة؛ تلك الفضيلة التي مكنت رجل الدين من السيادة والسيطرة^(٣).

(٦) عداوة المسيحية للعلم :

تعدى المسيحية العلم، ولا تركز على الواقع الذي يصدر العلم عنه، فالإيمان المسيحي معارض للعلم خاصة للعلمي «الفيلولوجيا والطب» الذين يمكن بواسطتهما القضاء على كل الخرافات في النصوص الدينية : الفيلولوجيا لأنها تبين نشأة النص

(1) Encyc. Britannica, "Nietzsche", p. 435 .

(2) Hubben, W., "Four Prophets of our Destiny", p. 120.

(3) Nietzsche, F. : "The Antichrist", p. 149 .

وتطوره، وتعبر عن معتقدات الجماعة المسيحية الأولى، والطب لأنه يبين أسباب الشفاء التي ظنها المسيحيون معجزات^(١) .

يقول نيتشه بهذا الصدد: الخصمان العظيمان لكل معتقد خرافي هما : الفيلولوجيا والطب، ولا يكون المرء فيلولوجيا ولا طبيباً ما لم يكن في ذات الوقت خصماً للمسيح؛ لأن الفيلولوجي يرى ما وراء الكلمات الموجودة في الكتب المقدسة، أى يكشف ما بها من تحريف وزيف، والطبيب يدرك ما وراء الفساد السيكلولوجي عند المسيحي. تقول الأخلاق: إن العلم هو الممنوع في حد ذاته، وهو الخطيئة الأولى، وجرثومة الخطايا جميعاً، وعلى ذلك وحده تقوم الأخلاق ... وعلى الإنسان أن يحمي نفسه من العلم، وألا يفكر، ولذلك يخترع رجل الدين الحزن والموت وكل أنواع البؤس والشيخوخة، والكدر والمرض، وليس ذلك كله سوى طريقة يستخدمها في حرية ضد العلم، فالحزن والكآبة لا يسمحان للإنسان بالتفكير^(٢) .

وأشار نيتشه إلى أن المسيحية هي التي قضت على الامبراطورية الرومانية، وحدث من انتشار الاسلام^(٣)، وعندما جاء لوثر أضع مكاسب عصر النهضة، وهو العصر الذي نهض فيه الإنسان الحقيقي^(٤) .

ويقول في سياق نقده للإيمان المسيحي أن «فكرة» الموارء» تعبر عن انكار الحقيقة من كل نوع، كما يعد «الصليب» إشارة الالتفاف حول مؤامرة من أشد المؤامرات إلتواء، مؤامرة على الصحة، والجمال،، والاستقامة، والشجاعة، والعقل وجمال النفس، وسلامة البنية، وعلى الحياة ذاتها ... أريد أن أسطر على جميع الجدران هذا الاتهام الأزل ضد المسيحية، وبوسعى أن أكتب حروفاً يبصرها حتى

(١) حسن حنفي : «بين ياسبرز ونيتشه» - مجلة الفكر المعاصر - العدد ٥١ - أكتوبر ١٩٦٩، ص : ٢٢ .

(2) Nietzsche, F.: "The Antichrist", p. 161 .

(٣) بين نيتشه أن الاسلام قد اقتضى ضمناً معنى الانسانية، وأن المسيحية قد سلبت منا ثمرة حضارة العالم القديم، وتريد بعد ذلك أن تسليتنا ثمرة حضارة الاسلام، والعالم الحضاري العجيب في أسبانيا الذي تعبر غرائزه الرجولية عن اثبات قيمة الحياة .

"Das Christentum.. hat uns später wieder um die Ernte der 'Islam' Kultur gebracht, Die Wunderbare Maurische Kulture Welt Spaniens .. zu wurde nieder getreten.." Der Antichrist. p. 1232 .

(٤) حسن حنفي : «بين ياسبرز ونيتشه»، مجلة الفكر المعاصر، ص : ٢٠ .

العميان .. أننى أدعو المسيحية الكارثة الكبرى الوحيدة، والإفساد الداخلى الكبير، والغريزة الكبرى الحاكمة الوحيدة التى لا تجد وسيلة تكفى سمها والتواءها ... وقيسون الزمان انطلاقاً من اليوم الذى آذن ببداية هذا المصير، انطلاقاً من يوم المسيحية الأول!، فلماذا لا يقيسونه من يومها الأخير ؟ - من يومنا هذا - يوم تبدل جميع القيم^(١).

(ج) تفسير ياسبرز لموقف نيتشه من المسيحية :

كتب ياسبرز كتاباً بعنوان «نيتشه والمسيحية» فى عام ١٩٤٦، وحاول فيه أن يثبت أن فلسفة نيتشه نتيجة «لدوافع مسيحية أصيلة»، ويعتمد منهج ياسبرز فى ذلك على ما يسميه «التفسير الموضوعى من خلال الشخصية التى تفهم»، وهو يقوم على التسليم بدرجات مختلفة فى الفهم أو العمق، فالحقيقة درجات، وإن كان الظاهر هو الحاد نيتشه، فقد يكون الباطن هو إيمانه، وأن كان الظاهر هو رفض نيتشه للعلو، فقد يكون الباطن هو رغبته الكامنة فى إثبات هذا العلو، وبذلك يتحول السلب إلى إيجاب والعكس صحيح، وعلى ذلك فإن «موت الاله» عند نيتشه قد يعنى أن الإله حى ؛ لأن نفى الاله معناه خلقه من جديد بصورة أخرى .

يرى ياسبرز أن الحاد نيتشه إيمان مقنع؛ لأنه بحث عن إله العصر والقوة والحياة، والإنسان المتفوق، بل إنه يجعل نيتشه أكثر مسيحية من كيركجورد؛ لأن كيركجورد تعلم المسيحية من أبيه، وتخصص فى اللاهوت فى حين أن نيتشه قد شعر بالمسيحية بقلبه، وانتهى إلى أعماق اللاهوت بنفسه، أى أنه قطع شوطاً أطول مما قطعه كيركجورد .

ويرى ياسبرز - مع ذلك - أن كليهما استثناء، ويمثلان نبى العصر الذى يعلن عن إفلاس المسيحية، فلقد أعلن كيركجورد : «لم تعد المسيحية إلا مظهر» وأعلن نيتشه «أن الاله قد مات وبدأت العدمية»^(٢) .

ويفسر ياسبرز قول نيتشه «لم تعد مسيحيين» بأن نيتشه قد أصدر هذا الحكم لأننا

(1) " .. Und man Rechnet die Zeit nach dem ersten Tag des christentums! Warum nicht lieber nach seinem letzten ? Nach Heute? Umwertung aller Werte!"

(-) Nietzsche, F. : "Der Antichrist", p. 1235 .

(٢) حسن حنفى : «بين ياسبرز ونيتشه»، مجلة الفكر المعاصر، ص ص : ١٤ - ١٦ .

نريد أن نكون أكثر مسيحية مما نحن عليه الآن، ولأننا أكثر تطلباً للتقوى، وأقوى نزوعاً نحو الخير، ويفسر رفض القيم الخلقية المتوارثة فيما وراء الخير والشر بأنه طلب لقيم خلقية أقوى مستشهداً بقول نيتشه : « نريد أن نكون ورثة الأخلاق بعد أن نقضى على الأخلاق »^(١)، فيا سبرز يستخدم الحجة المنطقية النفسية المشهورة بأن الرفض للشئ مؤمن به، لأنه يتحدث عنه ويفكر فيه، ولقد رأى نيتشه أن تاريخ المسيحية في ألفى عام هو تاريخ مأساة طويلة تدل على إنحراف المسيحية عن سيرتها الأولى وتاريخ المسيحية هو تاريخ الانحراف، والمسيح نفسه ليس مسؤولاً عن هذا الانحراف، ولا شأن له بما حدث باسمه في التاريخ، فالمسيح مجرد نموذج من البشر قدم طريقة جديدة في الحياة، ولم يقدم معرفة جديدة، أى أنه دعا إلى تحول ذاتي لا إلى عقيدة جديدة، وتتلخص هذه الحياة الجديدة في البحث عن السعادة التي تكون في استقلال العالم الداخلي للإنسان عن أى ضغط خارجي، والسعادة هي الواقعة الأولى التي تند عن الصياغة، ولا تكون إلا حياة معاشة أقرب إلى الغريزة منها إلى الصياغة العقلية، كما يرى أنه لا يمكننا أن نأخذ الأناجيل كوثائق تاريخية صحيحة نأخذ منها صورة للمسيح التاريخي، فالأناجيل لا تقدم سوى صورة مسيح الدعوة أى المسيح كما فهمته الجماعة المسيحية الأولى، وهو مسيح نفسى يضع مسيحية لا تصبح إلا في الحياة الخاصة، وتفترض مجتمعاً منعزلاً، لا شأن له بالسياسة، ولا يليق إلا بالأديرة - ومع ذلك فإن ياسبرز يرى أن قضاء نيتشه على مسيح التاريخ لم يقضى على المسيح كنموذج للحياة، وأن المسيحية تظل ممكنة كعقيدة وتصور^(٢) بوصفها دافعاً وحجاً قلبياً خالصاً وهو ما قاله كانط من قبل، ويرى نيتشه أن المسيحية قد انحرفت عن المسيح، ولم يكن في التاريخ مسيحى إلا شخص واحد وهو المسيح الذى مات على الصليب، فالمسيح هو المسيح الوحيد، أما الجماعة المسيحية الأولى فهي عدوة المسيح، والمسيح ليس مصدر المسيحية، بل نواة لها استغلته المسيحية لنسج مجموعة من العقائد التاريخية الصرفة حتمتها الظروف والحوادث، ولقد انهارت المسيحية بعد المسيح، وانهار الغرب بعد تغلغل المسيحية فيه، كما انحرفت المسيحية عندما تحولت من مجرد إيمان قلبى فردى إلى عقائد تاريخية هي في الحقيقة رموز تدل على هذه الحقائق الروحية البسيطة.

(١) يقصد نيتشه الأخلاق الموروثة التقليدية .

(٢) المرجع السابق : ص ١٧ - ١٨ .

يرى ياسبرز أن عرض نيته لتاريخ المسيحية لا يقضى على المسيحية ذاتها التي تظل مهمازاً حضارياً للغرب، وسبباً من أسباب توتره النفسى، كما ذهب إلى أن تصور نيته للإنسان على أن موجود ناقص مهشم هو نفس التصور المسيحي للخطيئة الأولى، ويرى ياسبرز أن هذا الإنسان الناقص هو الإنسان الذى يريد أن يعلو على ذاته العلو الدينى المعروف^(١)، ولكن ياسبرز يفسر التعالى الفلسفى على أنه العلو الدينى، ولا يبقى من اللفظ إلا وظيفته الدينية .

يتضح لنا من ذلك أن ياسبرز قام بعرض فلسفة نيته بطريقتين: «طريقة النفى» التى يرفض فيها نيته كل أخلاق وكل حقيقة «فنقد الأخلاق علو بالأخلاق»، و«طريقة الإثبات»، وهى فى رأى ياسبرز طريق نيته الصحيح، يضع فيه تصوراً جديداً للعالم لا يبعد عن التصور المسيحي^(٢) .

وينتهى ياسبرز إلى أن نيته على الرغم من عدائه الظاهر للمسيحية فإنه يصدر فيما يقوله عن دوافع مسيحية أصيلة، وأنه استخدم هذه الدوافع فى صراعه مع المسيحية؛ ذلك أن ياسبرز يفرق بين فلسفة نيته الظاهرة التى هى أقرب إلى التحليل النفسى الذى يهدف إلى إزاحة الأقنعة، وبين فلسفته الباطنة التى يمكن التعرف عليها بعد جمع العبارات المتناثرة حول موضوع واحد، للتعرف على طريقته فى التفكير ووضع المشاكل، فإذا ما تعرفنا على مسار فكر الفيلسوف، وجدنا أنه أقرب إلى الدفاع عن المسيحية من الهجوم عليها^(٣) .

مما سبق يتضح لنا أن نيته قد شن الحرب على الأخلاق المسيحية على نحو خاص، وأنه فى هجومه على المسيحية كان يتحدث دوماً عن سحر المثل المسيحية وافتنانه بها^(٤)، ويبدو أن هجومه لا يتناول الدين بمعنى اللفظ الحقيقى، فما يحاربه

(١) ثمة فرق بين العلو الدينى والتعالى الفلسفى، ويدل لفظ Transcendence عليها معاً، فالعلو الدينى هو إثبات موجود مفارق للعالم خارج عنه، وهو وقوع فى التصور الأفلاطونى للإله، وكان رفض نيته لهذا التصور إيماناً منه بالعلو الكامن أو الحلول، أما التعالى الفلسفى فيبنى أن تعالى الذات على نفسها، وعلى الموضوع؛ لأن الذات ليست موضوعاً، وهو رد فعل على الموضوعية فى العلوم الانشائية، وبخاصة فى علم النفس والاجتماع .

(٢) المرجع السابق، ص ص : ١٨ - ٢٢ .

(٣) المرجع السابق، ص ص : ٢٢ - ٢٣ .

(٤) Copleston, F. : "A History of Philosophy", p. 179 .

نيتشه هو ميتافيزيقيا وتقويم، وليس ما شن عليه هجومه سوى الصيغة التاريخية والعقلية لمثل هذا التقويم، فالمسيحية تمثل مجمل التفسير الغربى للوجود، هذا التفسير يتصور المحسوس والأرضى والجسد على ضوء الأفكار، وعلى ضوء عالم أصيل وحقيقى فوق العالم الأرضى، على أنها أمور مؤقتة وظاهرة وغير أصيلة، ذلك ما يعنيه نيتشه بالأفلاطونية، وهو يحارب المسيحية فى نهاية المطاف لأنها «أفلاطونية الدهماء وتبسيط للميتافيزيقا»^(١)، ولكن ألا يشير هجومه العنيف على المسيحية النابع من صميم وجدان مسيحى إلى نوع من العلو - وقد يكون هذا العلو علوا سلبياً أو مقلوباً يعبر عن أفلاطونية مقلوبة؟.

وضع نيتشه الحل لموقفه من المسيحية من خلال أمرين:

١ - إعادة تقويم جميع القيم أو انقلاب القيم.

٢ - تصوره لديونيزيوس على أنه «ضد المصلوب».

وفيما يتعلق بانقلاب القيم رأى نيتشه أننا نعيش فى الساعة الأخيرة للإنسان، وأن «عصر ما بعد المسيحية» قد بدأ، وكل ما بنى عليه الايمان الماضى سينهار، كما ستنهار الأخلاق الأوربية بأسرها، ويشر بالانسان الأعلى الذى يعلو فيتجاوز ذاته، ويشر بعلو المسيحية عن طريق شئ آخر يفوق المسيحية^(٢)

وتعد مناهضة المسيحية تبداً فى جميع القيم، وحركة معادية موجهة ضد انحطاط الحياة وأفولها، كما تعبر مناهضة الأفلاطونية عن تبدل القيم على نحو أعمق، فالدين والأخلاق والميتافيزيقا ترتبط عند نيتشه بعلاقات وثيقة، والمرء إذ يقر بالاله يرى فى الحقيقة تعالى القيم ووجودها فى ذاته، وموضوعيتها، هذا تعالى الذى يقوم سببه الأخير فى الاله، ولا ينظر نيتشه إلى الدين إلا على هذا النحو، فالانسان يستبدل بالاله قيمة العليا، ويمنحها وجوداً شخصياً، فإن كانت القيم الغالبة فى تصور الحياة

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ١٦٤ - ١٦٥ .

(2) Hubben, W.: " Four Prophets of Our Destiny", P. 107.

هى القيم الإيجابية، أى القيم التى توافق الحياة وتساهم فيها، كان الآلهة بدورهم إيجابيين شأن آلهة اليونان، وإذا كانت القيم الغالبة ناجمة عن العجز كانت نتيجتها المسيح المصلوب تعالى الذى يدين الغرائز الطبيعية، ويرى أنها خطيئة، ويؤيد القيم النافية لقيمة الحياة.

ومع ذلك فقد تكون فكرة نيتشه حول «تبدل جميع القيم» مرتبطة بالميثافيزيقا التى حاربها، وربما ظلت الأفلاطونية المقلوبة نوعاً من لأفلاطونية، وذلك حينما دعا إلى نوع من العلو الكامن المرتبط بهذه الأرض وهذا العالم^(١). ويرتبط بمفهوم تبدل القيم فكرته عن «ديونيزيوس»، وهو إله النشوة والحب، الموت واللعب، إله النساء والملهات إله اللعب الجاد واللعب المرح الذى يقوم به العالم، وهو الإله الذى يشكل كل شئ دون أن يكون له شكل؛ إنه لعب الوجود نفسه، وحيثما تجلى ديونيزيوس تجلى معه سر العالم، ووجدت نفس «زرادشت» وطنها الذى تبحث عنه، فديونيزيوس هو «المخلص الأخير» الذى بشر به زرادشت^(٢).

يقول نيتشه: «ديونيزيوس ضد المطلوب»، وليست المعاناة أو الاستشهاد هما السبب فى هذا الاختلاف، فالإنسان المأسوى يؤكد على أقسى أنواع المعاناة، أما المسيح فهو ينكر حتى أسعد حياة على الأرض، وه ضعيف ومحروم من المعاناة ومن الحياة بأى صورة، إن فكرة المصلوب لعنة على الحياة، ورمز البحث عن الخلاص، أما ديونيزيوس فهو وعد بالحياة التى تعود بصورة أبدية من التخطيم^(٣)، وإذا كان «العنصر الديونيزيوسى» فى كتابات نيتشه المبكرة يتعارض مع «العصر الأبولوجى» كما سبق بيانه، فإنه فى «خصم المسيح» يعبر عن الانفعال الذى يمكن كبح جماحه والسيطرة عليه، وهو الرمز الذى يعارض به نفى الانفعالات، ونفى الجسد، ونفى هذا العالم وهذه الحياة، ويلاحظ من ذلك كله أن صيغة التوكيد على الحياة وعلى قيمتها هو هدف نيتشه من فلسفته بأسرها^(٤).

(٢) أريجن فلنك: «فلسفة نيتشه»، ص: ١٦٥.

(٢) عبد الغفار مكاوى: «مدرسة الحكمة» - العود الأبدى، ص ص: ٢١٢ - ٢١٣.

(٣) المرجع السابق، ص: ٢١٣.

(4) Encyc. Britannica, p. 435.

ثانياً - معاني العلو في فكرة موت الاله

(أ) تمهيد تفسيري :

لا يسعنا أن نشير إلى نقد نيتشه للمسيحية وهجومه عليها بدون أن نقف لحظات لتأمل تلك الصيحة المرعبة التي أطلقها المتنبي بالإنسان الأعلى في نهاية القرن التاسع عشر، والتي تؤكد «موت الاله» .

لقد أظهر نيتشه تناقضاً بعيداً في تعبيره عن ذلك الحدث الخفيف؛ فهو تارة شاعر يرسم صور الانهيار والظلام والدمار والكسوف، وتارة أخرى نبي أو متنبئ يعلن بصوته الغامض المتهدج عن إشراقة عصر جديد تفقد فيه كل المعايير والقيم التقليدية قيمتها، وتارة ثالثة يتشكك في قدرة معظم الناس على استيعاب مغزى الحدث الضخم، وتقدير نتائجه الرهيبة، وهو في كل الأحوال مضطرب الوجدان مثقل بالشعور بالذنب؛ فلم يعد الأمر يقتصر على تغيير الوعي الفردي، بل أصبح مسألة تحول في وعي البشرية بأسرها، وزلزلة تقتلع التراث الأفلاطوني المسيحي من جذوره، وانتظار للخلاص على يد جيل من الأبطال المبدعين يقهر ليل العدمية، ويتجاوز الانسان الأخير، ويحقق معنى الأرض^(١) .

ولقد تبين لنا من النظرة المتأمللة للنصوص التي ذكر فيها نيتشه موت الاله أو اكتفى بالإشارة إليه أن هناك أربعة معانٍ لكلمة «موت الاله» تكاد تبتعد كل البعد عن المدلول الديني للكلمة، وفيما يلي شرح لهذه المعاني^(٢) :

١ - المعنى الأولي لموت الاله : «نهاية كل مثالية تتخذ صورة عالم آخر خلف الانسان، وهيئة تعال موضوعي» :

يقول نيتشه : «إن قلب الوجود لا يخاطب الناس إذا لم يكلمهم كائنات ... إن الميراث محفوف بالمخاطر» .

(١) عبد الغفار مكاي : «كن نفسك» - - قراءة لبعض نصوص نيتشه النفسية .

(٢) من التفسيرات المتعددة لهذه الكلمة الخفيفة : أنها تعبير عن إنهيار التراث الغربي وتداعي الميتافيزيقا والأخلاق الأفلاطونية المسيحية، وأنها محاولة لتأسيس دين جديد يؤله الأرض والإنسان وإرادة الحياة، أو أنها محاولة يائسة من مسيحي صادق الإيمان في عصر فقد فيه المؤمنون إيمانهم، كما فقد الإيمان الحقيقي من يؤمنون به - أو هي الصورة الميتافيزيقية الشعرية لمذهب التطور الدارويني .

فعندما تنهار قبة السماء التي كانت تلمع فوق مشهد الوجود الانساني، يظهر خطر افتقار لا حد له يصيب الانسانية، وينجم عنه أحد احتمالين : أولهما: تهزل النزعة المثالية، فتنفذ الحياة أسرارها، وتصبح عقلانية وثافهة، ثانيهما : استمرار النزعة المثالية، ولكن مع تبينها طبيعتها الخلاقة، فتبتدع مثلاً جديدة من صنع البشر وتظهر امكانيتان في الوجود الانساني بعد موت الاله هما : الانسان الأخير والانسان الأعلى.

يرى نيتشه أن «فكرة العالم الآخر الميتافيزيقية» تنطوي على أربعة أمور :

١ - تنبثق الفكرة من منبع أرضي .

٢ - تعبر عن «حلم» يحقق لنا الخلاص من شر ما .

٣ - تعبر عن فكرة الاحتقار المثالي للجسد التي هي بدورها إرادة في الهلم تجهل ذاتها . «ما أوجدت العوالم الأخرى في هذا العالم سوى الآلام والشعور بالعجز» .

٤ - نقد نيتشه «لفكرة العالم الآخر» تعني التحول إلى الإنسان والأرض .

يعبر نيتشه عن فكرة «موت الاله» من خلال تصويره المثلث «للفضيلة والعالم الآخر واحتقار الجسد»، فتتبدل قيم العلاقات الأساسية كلها وتمحصر من جديد، وتصبح الأرض هي المقياس الأخير، وفي الاخلاص للأرض يتم العثور على مع الإنسانية^(١) .

يقول زرادشت: «لقد علمتني ذاتي عزة جديدة أعلمها الآن للناس، علمتني أخفى رأسى بعد الآن في رمال الأشياء السماوية، بل أرفعها رأساً ترابية تبتدع معنى الأرض^(٢)» .

ولما كان «موت الاله» يستتبع حتماً «موت الانسانية»، فلن يكون هناك «ما وراء» ولن يوجد سوى «هنا والآن»، ومن ثم نكتسب «هنا والآن» أعظم دلالة ممكنة - كما سيتضح لنا في فكرة نيتشه عن العود الأبدي - كبديل ضروري لفكرنا

(١) أوبجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ٧٥ - ٨١ .

(2) " .. nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden Kopf, der der Erde Sinn schafft!" .

(-) Nietzsche, F. : "Also Sprach Zarathustra", "Von den Hinterwel-ten", S. 298 .

الخلود فى العالم الآخر وفيها يتحقق الخلود للإنسان فى هذه الحياة، وتصبح كل لحظة أبدية، ويصبح كل فرد إلهاً بمعنى القدرة على ابداع القيم الخاصة به^(١).

هاجم نييتشه رجال الدين الذين ينادون بفكرة العالم الآخر الميتافيزيقية، ورأى أنهم يتظاهرون بالايمان، ولا يمكن أن تعزى إليهم فضيلة الاخلاص «... لقد عرفتهم جد المعرفة، أولئك المتجلين على صورة الأله ومثاله، فتيقنت أن جميع رغباتهم تتجه إلى أن يؤمن الناس بهم، وأن يصبح كل شك فيهم خطيئة، وما فات مداركى ذلك الايمان الذى يدعون رسوخه فيهم، فإنهم لا يؤمنون لا بالعوالم الأخرى، ولا بقطرات الدماء تفتدى العالم، بل هم كسائر الناس يعتقدون بالجسد، ويرون أن أجسادهم هى الكائن الواجب الوجود، غير أن هؤلاء الناس يرون الجسد كائناً معتلاً، .. وذلك ما يدفعهم إلى الاصغاء إلى المبشرين بالموت، وما يهيب بهم إلى التبشير بالعوالم الأخرى»^(٢).

من ذلك تبين أن المعنى الأول «لفكرة موت الاله» ينطوى على نوع من العلو السلبى المقلوب الذى يتجه إلى هذه الأرض وهذا العالم بدلاً من العالم الآخر، ويستبدل بالعالم الآخر الأرض بعد أن يضاف عليها كل صفات هذا العالم المتعالية.

(٢) المعنى الثانى : المحافظة على الطابع البطولى فى الوجود الانسانى :

«... استحلفك بحبى ورجائى، لا تقص البطل الموجود فى نفسك، وقدر أملك الأمثل ... يجب أن تكون جميع الكائنات الهية»^(٢) ... ويجب أن تكون جميع الأيام مقدسة فى نظرى، وما هذه الكلمة إلا كلمة الحكمة المرحمة»^(٣).

يريد نييتشه أن نحافظ على الطابع البطولى فى الوجود الانسانى حتى بعد موت الاله، وأن نرد إلى الحياة ما كان يبدو بوصفه الهياً غريباً ومتعالياً؛ فهو يهدف إلى إثارة مناخ عظمة بطولية لدى الانسان، ذلك أن الانسان قد أساء استخدام الأرض بانكاره اياها، أما الانسان الأعلى الذى يعلم أن الاله القديم قد مات أى الذى يعلم

(1) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra", p. 25 .

(٢) فريد ريش نييتشه : «هكذا تكلم زرادشت» الجزء الأول «المأخوذون بالعالم الآخر» ص : ٥٦ .

(2) ... göttlich sollen mir alle Wesen sein.

(3) Nietzsche, F. : "Also Sprach Zarathustra", Zweiter Teil, "Das Grablied", S. 368 .

أن المثالية المتعالية قد بلغت غايتها، فلا يرى في العالم الآخر سوى انعكاس وهمي للأرض، لقد ارتد الوجود إلى الأرض، وارتكزت حرته على الأرض، وأصبحت حرية من أجل الأرض والأحشاء التي ولد منها كل ما يتبدى في الضياء ويدوم في الزمان، ويتخذ موقعه في المكان، وحيثما كان يقف الاله بالنسبة للإنسانية تقف الأرض الآن .

«اخلصوا للأرض، يا اخوتي، بكل قوى فضائلكم، ولتكن محبتكم الواهبة، ومعرفتكم خادمة لروح الأرض ..» (١) .

يرى نيتشه أن الإيمان يمنع المرء من البحث عن ذاته، وهو يطلب من معاصريه أن يحدوه كي يعثروا على أنفسهم «... أمركم أن تضيعوني لتجدوا أنفسكم، ولن أعود إليكم إلا عندما تكونوا قد جحدتموني جميعاً...» (٢) .

من ذلك يتبين لنا أن نيتشه يؤكد على أهمية العنصر البطولي في الوجود الإنساني، فيصبح الإنسان من الناحية الجوهرية هو «الخالق»، وليس لحب المبدع لذاته طابع الأثرة الوضيعة، بل هو محض اسراف بالذات «...ولكني أطلق على هذه الأنانية عنوان العافية والقداسة». وهناك أنانية أخرى فريسة الفقر والجوع، وتبغى السرقة على الدوام، إنها أنانية المرضى بل الأنانية المريضة، أما الأنانية الغنية، فهي تود دوماً أن تتحول إلى حياة أوفر غنى، وأكثر امتلاء وقوة، إلى حياة فياضة تهب من غناها، وتعبّر هذه الحياة التي تنمو وتزايد دونما انقطاع، وهذا البحث عن الذات في انتصارات على النفس دائمة التجدد عن صيغة الوجود الحقيقية للخالق، أو للإنسان الذي تحرر من الاله .

يرى نيتشه أن الميراث محفوف بالمخاطر وأن جنون القرون يتمثل في التفسير المثالي

(1) - "Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder mit der Macht eurer Tugend.."

(-) Ibid., "Die Reden Zarathustras", "Von Den schenkenden Tugend", S. 338 .

(٢) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» الجزء الأول - الفضيلة الواهبة ، ص : ١٠٣ .

للإنسان والعالم، ولذا ينادى «بقلب المثالية» أو «قلب العلو» عن طريق فكرة موت الآلهة، وفي هذه اللحظة فقط تنفتح امكانيات الإنسان بحرية. «..هنا لك ألف درب لم تطأها قدم البتة، وألف غاية، وألف أرض خفية في الحياة، فلا الإنسان، ولا الأرض، ولا البشر»^(١) استفندا أو اكتشفنا .

يحل نيتشه الأرض محل الآلهة المسيحي، ومحل مملكة المثل الأفلاطونية، ولا يغيب عنا أن الأرض إلهة قديمة عند اليونان، وهي إلهة بلا شكل أو حدود مادية، كما أنها قريبة وصعبة الإدراك، وأن الفلسفة عند نيتشه حنين إلى العالم اليوناني. كما يعد «الإنسان الأعلى» بديلاً لفكرة «الآلهة الذي قضى نحبه»، فهو الآن «نور العالم» وهو ما كان الآلهة من قبل^(٢) .

يرى نيتشه أن «المبدعين قساة القلوب». «قال لي الشيطان يوماً أن للرب جحيماً هو جحيم محبته للناس، وقد سمعته يقول أخيراً: لقد مات الآلهة، وما أماته غير رحمته .. إن المحبة العظمى تتعamy عن رحمتها، لأن لها هدفها الأسمى وهو خلق من تحب»^(٣) .

إن الهدف المتسق في فكر نيتشه يتمثل في العلو بالإنسان إلى مرتبة يمكنه من خلالها أن يحتل مكان الآلهة القديم، وتقوم محاولة نيتشه لتحقيق ذلك على ثلاث مراحل :

- ١ - سيرغور العالم كما يوجد، والتوغل فيما وراء المظهر بغية اكتشاف الحقيقة.
- ٢ - تعديل التقويم الأخلاقي قائم على أن الإنسان مقياس الأشياء .
- ٣ - تقبل العالم على ما هو عليه وذلك هو ما يعنيه حب المصير^(٤) .

(١) أوجين فلك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٨٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٥ .

(٣-) يستخدم نيتشه كلمة الآلهة من حيث مدلولها الوظيفي، أي من حيث الخلق والابداع، ويرى أن فكرة وجود الآلهة تعارض مع فكرة الخلق والابداع التي يريد أن يضيفها على الإنسان الأعلى، والتي تقوم عليها حضارة المستقبل بأسرها - إذ لو كان هناك آلهة لما بقى شيء يمكن خلقه .

(٤) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» - الجزء الأول : في الجزر السعيدة، - الرحماء ، ص ص : ١١٣ - ١١٧ .

(4) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra", P. 11 .

(٣) المعنى الثالث : موت الاله يعني التحرر من روح الثقل أو العلو عن الميراث الميتافيزيقي التقليدي «استخدام رموز الرقص والطيران والضحك للتعبير عن هذا المعنى» :

يقول زرادشت : «...إن الاله الذى يمكننى أن أؤمن به هو الاله الذى يمكنه أن يرقص»^(١) ... فعندما تراءى لى الشيطان رأيتَه جامداً مستغرقاً، ملؤه الجذ والجلال فقلت هذا هو الروح الثقيل^(٢) الذى تتساوى جميع الحالات لديه، وإذا أردت القتل فلا تستعن بالغضب، بل استعن بالضحك، فهيا بنا أن نقتل الروح الثقيل،..اننى مازلت راكضاً منذ تعلمت المشى، وهأنذا أطيرو لست بحاجة إلى من يدفعنى لأتحرك، لقد أصبحت خفيفاً فأطير محلقاً فوق ذاتى، وأشعر بأن إلهاً يرقص فى داخلى»^(٣) .

من النص يتضح لنا أن نيتشه يستخدم مصطلح الرقص ليرمز به إلى معنى من معانى العلو فى فكرة موت الاله، فالرقص يلزمه الشعور بالخفة والنشاط، والمرح، والمعنى المقصود هو التحرر من أثقال وقيود الميراث الميتافيزيقي بأسره. فالرقص رمز يدل على التحرر من «روح الثقل» الذى يعوق الحرية الانسانية .

يقول نيتشه : «أنا من يدافع عن الاله أمام الشيطان، وما الشيطان إلا الروح الثقيل، فهل يسعنى أن أكون عدواً لما فيكن من بهاء ورشاقة وخفة روح... إنه اله يجلب المسرة حتى فى بكائه .. فإذا ما رقص فسأرافقه أنا بانشادى، فتجى نعماتى هزيجاً أصنع به الروح الثقيل، روح الشيطان المتعالى الذى يقول الناس إنه يسود العالم»^(٤) .

(١) يمكن تفسير هذا النص على النحو التالى : إن الاله الذى يمكننى أن أؤمن به هو الاله الذى يحررنى من أثقال الميراث الميتافيزيقي التقليدي «الاله القديم»، وهو الذى يفتح المجال الأقصى أمام حرية الإنسان .

(2) der Geist der Schwere .

(3) "... Jetzt bin ich Leicht, Jetzt fliege ich, Jetzt sehe ich mich unter mir; Jetzxt tanzt ein gott durch mich".

(-) Nietzsche, F. : "Also Sprach Zarathustra", "Vom Lesen und Schreiben", S. 307 .

(٤) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» - الجزء الثانى - «نشيد الرقص ص : ١٣٥ .

من الواضح أن نيتشه لا يتناول كلمة «الاله» من حيث مدلولها الدينى - فالأمر هنا بعيد كل البعد عن الاله بالمفهوم الدينى - وهو عندما يذكر كلمة الإله هنا يعنى الروح الخفيفة الراقصة المرحية التى تقف على طرفى نقيض مع روح الثقل، وهذه الروح الخفيفة ضرورية للابداع والتحرر، فالألوهية، وما يلزم عنها من معانى العلو يمكن الرمز إليها من خلال مصطلح الرقص أو التحرر من روح الثقل.. وما أنا بالمعبر عن أسمى المعانى بالرموز إلا عندما أدور راقصاً...»، ويقول: «.. أنا عدو كل صنم»^(١) نارى يضطرم فى وجوهه»^(٢).

أوضح نيتشه أن التخلص من هذا الميراث لا يتم إلا على مراحل، وذلك حتى يتمكن الانسان فى النهاية من العثور على ذاته، يقول بهذا الصدد: «... وأنا أيضاً تعلمت الصبر والانتظار إلى زمان طويل، ولكن ما انتظره إنما هو أنا، وقد تمرنت على أن أقف وأمشى، وأركض، وأقفز، وأتسلق، وأرقص ... فمن يريد أن يتعلم الطيران يوماً عليه أن يتدرب أولاً على الوقوف، فالركض، فالقفز، فالتسلق، فالرقص، وليس لأحد أن يسرع إلى الطيران رأساً»^(٣)... وإذا رأيتنى راقصاً، فاعلم أننى اقتربت من هدفى، فإننى أحب الجرى فى المجال البعيد؛ لأن فى الأرض مستنقعات كثيرة، ومعاثر لا تتجازها إلا الأرجل الراقصة المنزلة، وإذا أردتم اجادة الرقص، فعليكم ألا تأنفوا من الانقلاب على رؤوسكم»^(٤).

يوضح نيتشه فى النص السابق وظيفة الرقص والجرى فى المجال البعيد، أى العلو بمعنى تجاوز حالة إلى حالة أخرى تعلوها على أنها وسيلة لاجتياز المعائر على الأرض بغية تحقيق الهدف وهو الانسان الأعلى، كما تشير عبارة «الانقلاب على رؤوسكم» إلى فكرة انقلاب القيم، وما يتبع ذلك من قيم جديدة يبدعها الانسان الأعلى بعد «موت القيم القديمة» أو «موت الاله القديم».

(١) المرجع السابق : الجزء الثانى : على جبل الزيتون ، ص ١٩٩ .

(٢) تشير كلمة صنم إلى كل ما قام الإنسان بتأليه فى الميراث الميتافيزيقى القديم .

(٣) المرجع السابق، الجزء الثالث : «الروح الثقيل»، ص ٢٢٣ .

(٤) المرجع السابق، الجزء الرابع ، الإنسان الراقى، ص : ٣٢٢ .

وأيضاً :

(٤) موت الاله بالمعني العدمي :

جاء فى النص المشهور لنييتشه عن «المجنون» الذى راح يلقى على أبناء جيله مسئولية الحدث الهائل المجهول، ويحملهم ويحمل نفسه ذنب الجريمة التى لم يسبق لها نظير ما يلى : «هل سمعتم عن ذلك المجنون الذى أشعل مصباحاً فى الضحى، ومشى فى السوق وهو يصرخ صراخاً لا ينقطع. إني أبحث عن الاله (أبحث عن الاله). وتجمع حوله عدد كبير من الكافرين الذين راحوا يهزأون به ويتعجبون منه، وهم يتصارعون ويتضحكون: هل تاه هذا الرجل كما يتوه الأطفال؟ أم كان مهاجراً ثم عاد؟ وقفز المجنون وسط الجمع الغفير وراح يسلط عليهم نظراته الثاقبة وهو يهتف قائلاً: «أين ذهب الاله: أنا أتولى الإجابة عنكم: لقد قتلناه - أنتم وأنا نحن جميعاً قتلناه! لكن كيف فعلنا هذا؟ كيف استطعنا أن نعب البحر؟ ماذا فعلنا لكى نفصل هذه الأرض عن شمسها؟ وإلى أين نتحرك الآن؟ إلى أين نتحرك بعيداً عن كل الشمس؟ ألا نتخبط باستمرار فى كل اتجاه؟ هل بقى هنا لك ما هو أعلى وما هو أسفل؟ ألا نضل فيما يشبه العدم؟ ألا يلفح الفراغ وجوهنا؟ أم تزداد البرودة وبجن علينا الليل والمزيد من الليل؟ مات الاله، ونحن الذين قتلناه. فكيف نعزى أنفسنا ونحن أعتى القتلة؟ أقدس ما ملكت البشرية وأقواه قد سقط تحت سكيننا مضرجاً فى دمائه - فمن يمسح عنا هذا الدم؟ أين الماء الذى يطهرنا؟ أليست عظمة هذا الفعل أعظم منا؟ ألا يتحتم أن نصبح نحن آلهة كى نكون جديرين به - لا لم يوجد أبداً فعل أعظم من هذا الفعل - وكل ما سيولد بعدنا سيدخل بسببه فى تاريخ أسمى من كل تاريخ عرفه الانسان! » .

كابوس غريب يدور فى ذهن مجنون حالم ينتهى بأن يصمت، ويبادل من حوله نظرات الذهول، ويلقى بمصباحه على الأرض فيتحطم وينطفئ، فهو «آخر العدميين» والطائر الذى يسبق العاصفة فيلمح الظلال الزاحفة التى توشك أن تلتف على أوروبا^(١) .

(١) عبد الغفار مكاوى : مقال «كن نفسك» - قراءة لبعض نصوص نييتشه النفسية ، ص ص : ٣٠

ويمكننا الذهاب إلى أن «المجنون» يرمز إلى نيتشه نفسه، كما يرمز «مكان السوق» إلى معاصريه، والقصة تعرض الأسس التي يقيم عليها نيتشه فلسفته بأسرها؛ فلقد مات الاله في قلوب الناس، قتله العلم والعقلانية، ولكن بدون الاله يصبح الكون بلا معنى، ويختفى كل شيء كان مسئولاً عنه، وتختفى الأحكام الخلقية بأسرها، كما تختفى كل التصورات الخاصة بالصواب والخطأ، والخير والشر، إن أوروبا الحديثة تسقط في فراغ العدم، وهذا العالم الخلو من المعنى لا يمكن احتماله؛ لذا فإن مهمة نيتشه الأساسية هي محاولة العثور على معنى الوجود الانساني الخالص^(١).

يعنى «موت الاله» - إذن - أن الحياة الانسانية لم يعد لها أى خلفية أو جذور تركز عليها، ولم تعد تشملها حكمة تقع فيما وراء حدود ذاتها، ولم تعد توجهها معايير تدعى لنفسها المشروعية المطلقة، ولم تعد الانسانية تعرف أى مخاطرة عنيفة سوف تتعرض لها، والآن وقد حرمت من الأمان القديم، ما الذى يحدد بها من كل جانب؟ لا شيء سوى العدمية - العدمية تتوعدنا^(٢).

يرى نيتشه أن «موت الاله» حدث من أعظم أحداث العصور الحالية، ويعنى زعزعة الاعتقاد فى الاله المسيحى بعد أن ألقى هذا الحدث بظلاله الأولى على أوروبا، إن هذا الحدث العظيم ينأى عن إدراك الناس، ويعنى انهيار - كل ما يقوم عليه هذا الاعتقاد ويحيا به، أى انهيار كل الأخلاق الأوروبية أو تلك السلسلة الطويلة من أنواع الدمار والانهيار والسقوط التى نواجهها .. ترى من هو المنبئ بهذا الحدث الضخم المخيف؟ نحن الذين نبقى منتظرين فوق الذرى، ونقف بين الماضى والمستقبل، نحن الذين ولدنا قبل الأوان.

ويقول مهلاً «بالفجر الجديد»: «إننا نحن الفلاسفة وأحرار الروح نشعر عند سماع نبأ موت الاله القديم بأن فجراً جديداً يشع علينا من نوره، وأن قلوبنا تفيض بالعرفان والدهشة والرجاء والتوقع - أخيراً يبدو لنا الأفق حراً من جديد، وأخيراً تعاود سفننا الانطلاق لتواجه كل الاخطار، ويتغلب العارف على تردده، ويقدم على

(1) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra", pp. 9 - 10 .

(2) Allen, E. L. : From Plato .. pp. 174 - 175 .

المغامرة، ويمتد البحر - بحرنا - ويتضح أمامنا، ونحس أن هذا البحر المفتوح لم يوجد أبداً قبلنا»^(١).

يبدو من النص السابق أن تلاشى أو إضمحلال الاعتقاد بالإله يفتح الطريق لطاقت الإنسان الخلاقة كي يتطور بكل ما فى الكلمة من معنى، فلم تعد عين الإنسان تتجه إلى مجال فائق للطبيعة أو إلى العالم الآخر أكثر من عالمنا هذا، فيذهب نيتشه فى «أقول الأصنام» إلى أن «مفهوم الإله» استخدم حتى الآن كأكبر اعتراض على الحياة والوجود، وفى «خصم المسيح» يرى أنه عن طريق «فكرة الإله» أشعلت الحرب ضد الحياة وإرادة الحياة، وأن «فكرة الإله» قناع يخفى من ورائه تشويه هذا العالم والافتراء عليه^(٢).

يمكننا أن نذهب إلى أن «موت الإله بالمعنى العدمى» يقوم على فرض أساسى مؤداه «أن كلمة الإله التى ذكرها نيتشه بعيدة تماماً عن المدلول الدينى لها، بل هى «علم وجود» يظهر فى صورة أخلاق معادية للحياة، أى أن نيتشه يتناول تحت قناع كلمة «الإله» العلاقة بين الفكرة الأنطولوجية، والمثل الأخلاقى الأعلى، أو التمييز بين الأصيل والأصيل، ونيتشه حينما يتكلم عن الإله، فهو يتكلم عن صيغة من صيغ الأنطولوجيا، كما أن عنف حربه على المسيحية ينبج من فكرة الوجود التى طرأ عليها تحول جديد، ذلك أنه لا يجابه إله الأديان، وإنما إله الفلاسفة، كما أن كفاحه موجه ضد أنطولوجيا أخلاقية، حتى حينما يهاجم الإله المسيحى مهاجمة قاسية بلا هوادة. ويلزم عن هذا الفرض النتائج الأربع التالية :

(1) .. Wir Philosophen und freien Geister" Fühlen uns bei der Nachricht, dass der "alte Gott", ist wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt; unser Herz Strömt dabei über von Dankbarkeit Erstaunen Ahnung, Erwartung endlich erscheint uns der Horizont Wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, des meer, unser Meer Liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so "Offnes Meer".

(-) Nietzsche, F. : "Die Fröhliche Wissenschaft, Fünftes Buch... 343, S. 206 .

(2) Copleston, F. : "A History of Philosophy", p. 179 .

- ١ - إذا كان نيتشه قد شن حرباً ضروساً على أفلاطون، فهو انما يحارب في أفلاطون نزعة تعمل عبر التاريخ الغربى لا أفلاطون التاريخ .
- ٢ - أن هدف نيتشه هو «قلب الأنطولوجيا التقليدية» أو «صياغة التقويم الأنطولوجى والأخلاقى المقلوب» وما يتضمن من علو دينى يقوم على ضرورة تحرير الموجود من الأنطولوجيا الأخلاقية، ويدعو إلى براءة جديدة فى الحياة، وهذا ما يعنى بالتحول فى جميع القيم أو إعادة تقويم القيم .
- ٣ - إن حذف الفارق الانطولوجى يمثل أعلى نقطة بلغتها الإنسانية: «نقطة منتصف النهار» (الظهير العظمى) أو نقطة الظلال (إشارة منه إلى أفلاطون)^(١) .
- ٤ - أن كلمة الإله تشير إلى عالم آخر خاص بالوجود الأصيل، وهو عندما يرفض التمييز بين عالمى الحقيقة والمظهر^(٢) يصيغ فكرته فى قضايا أربع :
- أ - الأسباب التى دعت إلى تسمية «هذا العالم» عالم مظهر تؤيد على العكس حقيقته، فلا حجة تدعم حقيقة غيرها على الاطلاق .
- ب - الصفات المميزة «لجوهر الأشياء» هى الصفات المميزة للوجود والعدم، فلقد استنبط «عالم الحقيقة» من معارضة العالم الحقيقى، وأنه بالتأكيد عالم مظهر، وهو لا يعدو أن يكون ناجماً عن وهم رؤية أخلاقية .
- ج - لا معنى للمحدث عن «عالم آخر» إلا إذا سادت فينا غريزة الافتراء والتحقير، ووضع الحياة موضع الشبهة، لأننا ننتقم من الحياة بتخيلات عن حياة أخرى أفضل .

(١) لا يتحدث نيتشه عن زوال الظل، بل عن أقصر الظلال، فهو يعارض التقسيم الثنائى الأفلاطونى بينما يحفظ ببقية من هذا الفارق، ويراها رؤية مختلفة تماماً تقوم على رؤية سبب الأشياء المتناهية بأسلوب جديد يتمثل فى «إرادة القوة»، كما يرى الوجود فى الزمان بمثابة «عودة الشبه الأبدية» كما سيأتى بيانه، وبذلك يصبح لكلمة الاله لدى نيتشه مدلول الوجود الميتافيزيقى، ويصبح إلغاء الثثرة حول العالم الآخر بمثابة «موت الاله» الذى لا يعنى سوى «بداية العالم الأرضى» .

(٢) - أوجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ١٧٤ - ١٧٥ .

(٢) ذهب نيتشه إلى أن المظهر مختلف لدى الفنان، وأكثر حقيقة من المظهر فى الفكر التصورى الخالص، ففى المظهر الناجم عن الفن، تتحول الأشياء نفسها، والفنان يعتبر المظهر فى مرتب أسمى، وهو ليس عالماً آخر ينتقص من قيمة الأرض، وإنما يعيد الواقع مرة ثانية فى صورة اصطفاء، وليس الفنان المأسوى متشاكماً بل يرتضى كل ما كان اشكالياً ورهيباً، أنه ديونيزوسى - فالفنان المأسوى عند نيتشه يخرق كل مظهر على الدوام فيبلغ إلى الواقع الخيف الذى يقتقر إلى المظهر كوسيلة يواسى بها نفسه .

د - تقسيم العالم إلى عالم حقيقى، وعالم مظهر (على نحو ما تفعل المسيحية وكانط) جاء من وحى التدهور، وهو عارض يشير إلى تراجع الحياة .

من ذلك يتضح لنا أن الهدف الأساسى عند نيتشه هو قلب الأنطولوجيا والتقويم الذى سبقها، فالواقع الحقيقى هو المظهر والمحسوس، والزمنى والصيرورة، ومع ذلك يستخدم نيتشه ذلك التمييز بين عالمى الحقيقة والمظهر الذى حاربه، «فالأرضى» عنده هو الصحيح والحقيقى والعالم الميتافيزيقى، وهو بذلك يستخدم الفارق الذى أراد الغاؤه كى يحقق معنى الانقلاب، وقد يعنى ذلك أن هذا الفارق ربما حمل معنى لا تناله عملية القلب^(١) .

وإذا كان «موت الاله» يعنى «موت القيم»، و «فراغها من المعنى»، أو بعبارة أخرى يعنى «العدمية»، فإن نيتشه يصف مجئى العدمية بقوله: «... إننى أُنتمى إلى التاريخ الذى يبدأ بالقرنين القادمين، فأصف ما هو آت، وأصف ما لم يعد يستطيع أن يأتى إلا بهذه الصورة، مجئى العدمية .. هذا المستقبل يتحدث الآن بمئات الإشارات، وهذا المصير يعلن عن نفسه فى كل مكان، لقد استعدت الآذان منذ الآن لسماع موسيقى المستقبل هذه، والحضارة الأوروبية بأسرها تتجه نحو الكارثة، وهى تعاني من توتر معذب ناجم عن انهيار يتلوها انهيار بلا توقف ولاتوان، مثلها فى ذلك مثل نهر يريد الوصول إلى النهاية، ولم يعد يفكر؛ لأنه أصبح يخاف من التفكير»^(٢) .

لقد تمرد الانسان على كل القيم العليا، وقتل هذا التمرد والعصيان الاله؛ لأنه قد شاهد عمق وهوية الانسان، وكل معانيه الخفية، وكل قبحه الداخلى، ولا يستطيع الانسان أن يحتمل وجود شاهد عليه؛ لذا كان لزاماً أن يموت، والآن وقد مات، يواجه الانسان محيطاً من الريبة والشك ومن العدمية التى لا تقف عند حد^(٣) .

يعلل نيتشه أسباب هذه العدمية فيما يلى :

«لماذا أصبح مجئى العدمية أمراً ضرورياً؟ لأن القيم التى تمسكنا بها حتى الآن قد وصلت إلى نتائجها الأخيرة؛ لأن العدمية هى النتيجة المنطقية النهائية لقيمنا ومثلنا

(١) المرجع السابق، ص ص : ١٧٦ - ١٧٧ .

(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 3.

(3) Hubben, w. : "Four Prophets of Our Destiny". p. 112 .

العظمى، لأننا يجب أن نجرب العدمية قبل أن نكتشف حقيقة هذه القيم .. نحن في حاجة إلى قيم جديدة^(١) .

ويلاحظ من ذلك اهتمام نيتشه بتشخيص العدمية الحديثة كمقدمة ضرورية لعلاجها بصورة إيجابية، كما يلاحظ أن الاتجاه السائد في فكرة عدمي بمعنى أنه يقوض كل المفاهيم والتصورات السابقة، فيقوض الأخلاق يتوضيح أساسها اللا أخلاقي، ويحطم العقلانية بتوضيح أساسها اللاعقلاني، ويلغى العالم الآخر الميتافيزيقي ليعبر عن مظاهره بصورة إنسانية .

يشير نيتشه في مؤلفه «الحكمة المرحية» إلى الأخطاء الأربعة التي يرتكبها الإنسان:

- ١ - أنه لا يرى نفسه سوى كائن ناقص .
- ٢ - أنه يضع نفسه خطأ مع مرتبة الحيوان والطبيعة .
- ٣ - أنه يضيف على نفسه صفات خيالية .
- ٤ - أنه يخترع لوحات جديدة للقيم، ويعتبرها قانوناً أبدياً لا مشروطاً^(٢) .

ذهب نيتشه إلى أن جذور العدمية تنبت من الأخلاق المسيحية، ورأى أن «الشك في الأخلاق» هو الأمر الحاسم هنا، فنهاية التفسير الأخلاقي للعالم، والقول بأن «كل شيء يفترق إلى المعنى» كل ذلك يعبر عن تفسير للعالم يصعب الدفاع عنه مما يثير الشك في أن كل تفسيرات العالم كاذبة^(٣) .

ويعبر «موت الإله» عن تاريخ مزدوج، تاريخ انقضى، وآخر لا يزال يشير إلى مهمة آتية؛ فالإنسان الحديث نهاية حركة روحية وأخلاقية امتدت أكثر من ألفى عام، أو هو نهاية الفلسفة المسيحية والميتافيزيقية، وبعبارة أخرى، هو نهاية تقويم معين .

والعدمية هي التي استوقفت الإنسان، وهي «أبعث الضيوف جميعاً على القلق» فعندما نشرت ظلالها الأولى على طريق البشر، توقفوا ورفضوا معاودة المسير - إن العدمية ماضية في طريقها، ونحن نعيش تباشيرها^(٤) .

(1) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 3.

(2) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra", pp. 9 - 12 .

(3) Nietzsche, F. : "The will to Power" p. 7 .

(٤) أوجين فلك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٧٩ .

والعدمية تعنى: «أن القيم العليا تُنتقص قيمتها، وأنها نفتقر إلى الهدف، كما لم يعد ثمة جواب على السؤال «لماذا»^(١)؛ لقد فقدت الحياة الانسانية سبيلها، وتوارت سماء المثل الأخلاقية، وفقد التفسير الأخلاقي والأنطولوجي للوجود فى الميتافيزيقا الغريبة قوته الملزمة فلا سند من بعد، وبحلول العدمية تبدأ مسيرة الالغاء الذاتى فى الأخلاق المسيحية، أى الإلغاء الذاتى للفارق بين عالمى الحقيقة والمظهر، ولا بد أن تتم مسيرة التاريخ، فتموت الأخلاق من تلقاء ذاتها، وتلاقى الأنطولوجيا الميتافيزيقية نهايتها المرتقبة، ويرى نيتشه أننا نعيش هذا الطور النهائى بصفتنا شهوداً لموت الاله .

وأما عن نتائج العدمية فى مجالات العلم والفلسفة والسياسة ونظم الاقتصاد والتاريخ والفن فيقول : «.. ترى إلى أى مدى تأثر العلم والفلسفة بالأحكام الأخلاقية؟ ألم يؤد ذلك إلى عدااء العلم أو تكوين عقلية ضد العلم .. مازلنا نفتقر إلى «نقد الأخلاق المسيحية» ... النتائج العدمية للعلم الطبيعى ومحاولاتها فى الهرب إلى «الماوراء» أدت إلى تخطيم الذات، وتكوين عقلية تخاصم العلم، فمئذ كوبرنيكوس وإلى يومنا هذا يدور الانسان من المركز إلى المجهول».

وعن العدمية فى السياسة والاقتصاد يقول : «النتائج العدمية فى طرق التفكير فى نظم السياسة والاقتصاد جعلت جميع المبادئ مصطنعة من الناحية العملية : متاح الديمقراطية، عدم الأمانة، الاشتراكية والفوضوية، نظام العقاب ... أما فى الفن فنحن نفتقر إلى الفن الأصيل فى عالمنا الحديث، كما تظهر العدمية لدى المؤرخين من خلال عملية التأريخ»^(٢) .

ينتقد نيتشه الافتراضات الأخلاقية المسيحية التى تزعم أنها تكفل للانسان قيمة مطلقة، فتعارض وجوده العرضى فى فيضان الصيرورة، وتخدم المدافعين عن الاله وتزعم أنه لدى الانسان معرفة بالقيم المطلقة، ومن ثم لديه معرفة كافية عن أكثر الأشياء أهمية، فتصبح الأخلاق الترياق العظيم ضد العدمية العملية والنظرية^(٣) فبقدر ما نؤمن بالأخلاق نطلق عبارات عن الوجود^(٤) .

(1) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 9 .

(2) Ibid., pp. 7 - 8 .

(3) Ibid., pp. 8 - 9 .

(4) Ibid., p. 10 .

والعدمية عند نيتشه مرحلة متوسطة أو مرحلة انتقال يتم التغلب عليها عندما لا ننتقص من قدر عالمنا الأرضي، بل نعتبره عالماً يشع في ضياء تجرية جديدة للوجود، كما أن العدمية مرحلة مرضية؛ لأنها تستتبع تحولاً في الوجود الانساني، فيبدو الوجود وكأنه قد فقد القيمة أو أضحي بلا معنى، ولا يعبر ذلك كله إلا عن مرحلة انتقالية^(١). يقول نيتشه بهذا الصدد: «تمثل العدمية مرحلة انتقالية مرضية، وتنشأ هذه الصفة المرضية من الافتقاد إلى المعنى والقيمة بصفة مطلقة»^(٢).

أما عن الأطوار المختلفة للعدمية في مرحلة الانتقال، فتمثل في التشاؤم «كشكل مبدئي للعدمية»، ويرى نيتشه أن هناك «تشاؤم الضعف» وهو الذي يدين الحياة، وينكرها لما تتسم به من قسوة وفوران وصيرورة، وهناك «تشاؤم القوة» الذي لا يسمح بتزوير الحياة بواسطة المحسنات اللفظية، وهو تشاؤم يملك من القوة ما يمكنه من عدم الاقرار بحقيقة ولا بطبيعة مطلقة للأشياء، ولا بأشياء في ذاتها.

وعن أسباب ظهور التشاؤم يقول :

١ - معظم الطبائع القوية في الحياة والتي يرجى لها أعظم مستقبل قد أفتري عليها حتى الآن على اعتبار أنها لعنة تثقل كاهل الحياة .

٢ - إدراك المرء للشجاعة والاخلاص والارتياب الجريء على أنها صفات وغرائز تعادى الحياة .

٣ - نجاح وازدهار المتوسطين والمعتدلين الذين يجردوا تماماً من المشاعر بهدف الصراع، في حين يخفق النوع الأعلى، وتنال الكراهية الغريزية - كنتاج للتدهور والانحلال - قدراً لا بأس به من التشجيع .

٤ - تزايد الألم والمعاناة والقلق والتهور مما يؤدي إلى الاضطراب الجماعي والفوضى التي تسمى «بالحضارة»، فيفقد الفرد الذي يواجه الآلية شجاعته، ويصبح خاضعاً مدعناً مستسلماً^(٣).

يخفق المرء في أن يدرك أن التشاؤم ليس مشكلة بقدر ما هو عرض، وأن اسم «التشاؤم» ينبغى أن يحل محله اسم «العدمية»، فالأكون أفضل من أن يكون الوجود

(١) أويجن فوك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٨٣ .

(٢) المرجع السابق، ص : ١٨٤ .

(3) Nietzsche, F. : The Will to Power, p. 22 .

مرضاً أو علامة على الأفول والتدهور؛ فالمذهب العدمي مجرد تعبير عن «التدهور الفسيولوجي»^(١).

وينشأ عن العدمية كحالة نفسية حالة من اليأس والاضطراب، فأما اليأس فهو نتيجة لجهد عقيم في اكتشاف معنى وهدف نهائي للتاريخ، واليأس من أى فرصة للشفاء، والعودة مرة أخرى إلى حالة من الهدوء المخجل عند مواجهة الذات كما لو كان المرء يخدع ذاته منذ أمد بعيد، وأما عن الاضطراب فهو حالة نفسية يصاب بها المرء حينما يخفق في اكتشاف صيغة موحدة منظمة للكل، وحينما يخفق في النفاذ إلى بنيان العالم ولا يجد له فيه وضعاً محدداً.. «لقد فقد الانسان الايمان بقيمه الخاصة، فلم يعد الكل الجدير بالتقويم ذا أثر يذكر»^(٢).

ومن آثار العدمية النفسية شعور الفرد بأنه ملقى به في عالم ملؤه الضياع، فيمتنع عليه الإدراك، ولا يعلم من أين جاء، أو إلى أين يذهب؛ إنه الشعور الخائق بالحيرة، وعندما يعرف استحالة «فكرة عالم الحقيقة الميتافيزيقية» تثبط همته، وعندما يعرف أن الصيرورة هي الحقيقة الوحيدة لا يطبق عليها الذى لا يود أن يرفضه^(٣).

إن الإيمان بمقولات العقل هو السبب في العدمية، فلقد قمنا بقياس قيمة العالم وفقاً لمقولات تعبر عن عالم زائف تماماً؛ لذا فإن كل القيم التي حاولنا بها أن نجعل العالم جديراً بالتقدير، والتي أثبتت بعد ذلك عدم صلاحيتها، ومن ثم انتقصت من قيمة العالم، تعتبر من الناحية النفسية نتائج لوجهات نظر معينة في المنفعة وضعت بحيث تزيد من سيطرة الانسان، وسلطت هذه الأشياء على جوهر الأشياء مما يدل على سذاجة الانسان المفرطة عندما اعتبر نفسه معنى ومقياساً لقيم الأشياء^(٤).

لقد نظر نيتشه إلى مشكلة العدمية في مؤلفه: «إرادة القوة» من وجهة نظر الأخلاق وحسب، فالعدمية علامة على انحطاط الحياة وذبولها، وتظهر حينما يعترف الانسان بفراغ الأصنام التي آمن بها من المعنى وببطلانها، أما عن موت الاله بالمعنى العدمي فهو يعنى نهاية تاريخ فحسب، أو يشير إلى منبع غضب ماؤه، فالتاريخ يكشف

(1) Ibid., p. 24 .

(2) Ibid., p. 12 .

(3) Ibid., p. 13 .

(4) Ibid., p. 14 .

ما خفى منذ البداية بوصفة علامة على التدهور فى التفسير الأخلاقى للعالم^(١) .

يقول نيتشه : «فى الواقع لم يتم التغلب على الاله الاخلاقى فحسب»^(٢) وفى الكتاب الثانى من إرادة القوة الذى يقع تحت عنوان «نقد القيم التى اعتبرت قيما عليا حتى هذا اليوم» نجد أن قوام مهمته: إنهاء موت الاله من وجهة النظر الأخلاقية «لا بد من الاستمرار فى دفع ما يسقط»^(٣) .

يرى نيتشه أن العدمية سلبية وإيجابية، أما «العدمية السلبية» فهي تذهب مذهب التشاؤم بسبب غياب القيم ولا غائية الوجود، وأما «العدمية الايجابية» فهي تريد أن تحطم كل ما فقدت الاعتقاد فيه والايمان به، ولقد أئذرت نيتشه بحلول العدمية الايجابية التى تظهر ذاتها من خلال الحروب العالمية الأيدلوجية: «سوف تكون هناك حروب لا مثيل لها على الأرض»، فحلول العدمية أمر حتمى، وهى تعنى السقوط الأخير للحضارة المسيحية فى أوروبا، كما أنها تمهد الطريق «لفجر جديد»، لإعادة تقويم القيم، ويزوغ النموذج الأعلى للإنسان؛ لذا علينا أن نرحب بهذا الضيف الخفيف الذى يقف عند الأبواب^(٤) وإذا كانت العدمية علامة على قوة الروح المتزايدة فهي عدمية إيجابية، أما إذا كانت علامة على انهيار قوة الروح فهي عدمية سلبية^(٥) .

أما العدمية التامة أو الكاملة فهي النتيجة الضرورية للمثل التى تعبر عن مطامح النفس حتى الآن، والعدمية الناقصة هى التى نعيش فى غمارها «فالافتقار إلى الهدف هو أساس إيماننا - وليس هناك أفضل من أن يكون لدينا هدف لا نتردد من أجله فى أن نضحى ونخاطر بكل ما لدينا، وأن نحمل غلى كواهلنا كل سىء، وكل ما بلغ أشد مراتب السوء: إنه «الانفعال العظيم»^(٦) .

يشير نيتشه إلى «مفهوم التدهور» كنتيجة للعدمية فيقول :

«لقد ساعد التدهور والمرض باستمرار فى تشكيل الأحكام الأخلاقية، وظهر تفوقه فى الأحكام التقويمية المقبولة .. إن ظاهرة التدهور ضرورية ضرورة الحياة، ويجب

(١) أوجين فلك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ١٧٩ .

(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", P. 36.

(٣) أوجين فلك ، «فلسفة نيتشه» ، ص : ١٨٠ .

(4) Copleston, F. : "A History of Philosophy", p. 180 .

(5) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 17 .

(6) Ibid ., p. 19 .

علينا ألا نسرع بالغائها، ومن أخطاء كل مؤسسى النظم الاجتماعية افتراضهم وجود تركيبات اجتماعية لا يظهر فيها الرذيلة أو المرض والعوز والبغاء، ولكن ذلك لا يعنى سوى إدانة الحياة .. فلا يمكن إلغاء العصر عن طريق هذه الأنظمة، ولا يمكن إلغاء المرض أو الرذيلة، فالتدهور ليس شيئاً يمكن محاربتة، بل إنه ضرورى بصفة مطلقة، ويرجع إلى كل عصر وشعب^(١) .

ويقول فى نص هام له : « .. يسمى المرء «بالاله» ما يضعف وما يسبب الضعف، وعدوى الضعف، فالإنسان الخير هو أحد الأشكال التى تؤكد على ظاهرة التدهور، أما أسمى فضيلة عند شوبنهاور فهى فضيلة الشفقة، وهى التى يراها أساس كل الفضائل، أما أنا فأراها أكثر خطورة من أى رذيلة أخرى! - فعلى المرء أن يحب المصير - ذلك المصير الذى يقول للضعيف افن واهلك، كما يطلق اسم «الاله» عند مقاومة المصير فتفسد البشرية ... علينا أن نستخدم اسم الاله استخداماً جزافياً بغير احترام » .

كما يرى أن «الصورة الأوروبية للبوذية» تظهر جلياً فى «إرادة العدم واللامعنى بصورة أبدية»، وهذه الإرادة تنكر الأهداف النهائية، فإذا كان للوجود هدف نهائى، فلا يمكن التوصل إليه^(٢)، ومع ذلك فإن زمان العدمية هو الزمان المتوسط : زمان الانعطاف والضرورة والتعاسة، ويتضمن أربع حقب كبيرة :

١ - الحقبة التى ندرك فيها انهيار قيمة القيم السابقة، ونبصر فيها تناقض سلطة الدين والميتافيزيقا والأخلاق، فتظهر محاولات للحفاظ على المثل الكبرى لدى أصحاب التقوى والصلاح والحكمة^(٣) .

٢ - مرحلة الوضوح : وهى تعقب هذه المحاولات الفاشلة لانقاذ الغرب، وفيها يدرك المرء أن القديم والجديد متناقضات أساسية، فالقيم القديمة وليدة الحياة فى انحدارها، والجديدة وليدة الحياة فى صعودها، ويتبين المرء هذا التناقض، ولكنه لم يعثر بعد على الدرب الجديد .

٣ - الحقبة التى تقررها الأهواء الثلاثة الكبيرة: الازدراء - الاشفاق - التدمير - فيعتدى فيها المرء على ذاته .

(1) Ibid., p. 23 .

(2) Ibid ., pp. 33 - 35 .

(٣) أويجن فوك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٨٥ .

٤ - تحل في النهاية حقبة «الكارثة»، فالعدمية تقود إلى الكارثة وإلى إرتداد البشرية، ويتتصف التاريخ عندما تتمكن عقيدة العود الأبدى من السيطرة، ولن تحتل هذه العقيدة سوى الطبائع القوية^(١)، يقول نيتشه بهذا الصدد: «فترة الكارثة تعنى ظهور مذهب يصطفى بنى الانسان، ويحث الضعفاء على اتخاذ القرارات، كما يحث الأقوياء أيضاً»^(٢).

مما سبق يتضح لنا أن النقد الجذرى للدين والأخلاق والفلسفة هو بمثابة دفاع عن الانسان من «خلال هدم تصورات»، يقول نيتشه: «إننى أريد أن يعاد كل ما أضفينا من جمال وجلال على الأشياء الحقيقية أو الوهمية إلى الانسان بوصفه ملكه ونتاجه ولسوف يكون ذلك أروع دفاع عنه»، فالدفاع عن الانسان فكرة أساسية لدى نيتشه، وهى توضح «انقلاب الميتافيزيقا»؛ لأن هذه الأخيرة تحدد مرتبة الانسان على الدوام بالنسبة إلى «المطلق» أو الاله، وتعتبر الانسان وجوداً متناهياً محدوداً ومشروطاً، وهو فى نهاية المطاف سجين داخل وجوده بسبب المطلق؛ أما الانسان فى تصور نيتشه، فهو بمثابة فكر خلاق، وبمقدار ما يكون خلاقاً ترتفع مرتبته بين البشر ويصبح سيد نفسه، ويسيطر على الأمور الجوهرية فى حياته، ويصبح خالق قيمه^(٣).

وإذا كان نقد نيتشه للأخلاق موجهاً إلى الأخلاق المسيحية، ونقده للفلسفة يعبر عن حملته على الانتقاص من قدر الجانب الحسى فى الميتافيزيقا، وما تقوم به الميتافيزيقا من افتراءات على العالم، فإن قيمه الحقيقية: تبدو بالنسبة إليه مريبة. إن نيتشه يشك فى الحقيقة بوجه عام، أو يشعر باليأس منها، ويرأى أمراً إشكالياً باعثاً على القلق ولربما كانت الحياة فى خطر حينما تثق فى الحقيقة^(٤).

ونحن نجد غالباً عند نيتشه صوتين لا صوتاً واحداً: أحدهما يؤكد، والآخر يعارض ويعدل، أو أن أحدهما يؤدي إلى نتيجة كئيبة قاتمة، والآخر يؤدي إلى نتيجة مريحة متفائلة، وكلاهما مستمد من مقدمات واحدة، إلا أن كل هذا التدمير

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٨٦ .

(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 39 .

(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ١٨٨ .

(٤) المرجع السابق، ص ص ١٨٩ - ١٩١ .

المستتر ليس سوى مقدمة ضرورية للبناء الجديد؛ «فهنالك ألوان من الفجر لم يقدر لها أن تشرق بعد»^(١) .

ولقد أصبحت فكرة «موت الاله» موضوعاً لمؤلفه «إرادة القوة» على نحوين :

١ - أن موت الاله يعنى تناقص قيمة الدين والأخلاق والميتافيزيقا تناقصاً ذاتياً: «العدمية» .

٢ - أن موت الاله يعنى تحولاً فى القيم فعلاً ومقصوداً بوصفه نقداً للقيم التى اعتبرت قيماً علياً حتى يومنا هذا، يقول نيتشه: «حب المصير : ليكون ذلك هو حى من الآن فصاعداً، أنا لا أريد أن أشعل حرباً على القبح، ولا أريد أن أتهم، وليكن «النظر بعيداً» هو طريقي الوحيدة فى النفى، فأنا أود قبل كل شئ أن أكون مثبِتاً ومؤكداً»^(٢)، وبذلك نجد أن تحدى نيتشه لكل ما هو «عدمى» فى طبيعته قد تبعه دعوة إلى الفعل والكفاح، فالإنسان الأعلى وإرادة القوة، وحب المصير، والعود الأبدى، والظهيرية العظمى، كل ذلك يعبر عن الأفكار التى حاول بها نيتشه أن يتجاوز العدمية، وأن يقدم الحل لأزمته^(٣) .

(ب) تفسير ياسبرز لموقف نيتشه من فكرة «موت الاله» :

ذهب ياسبرز فى مؤلفه «نيتشه : محاولة لفهم فكرة الفلسفى» تحت عنوان «إراد تطهير الأرض» إلى أن أفكار نيتشه حول إعادة تقويم القيم ليس لها سوى مصدر واحد هو «موت الاله»، وما نتج عنه من انهيار كل ما كان له قيمة، فأصبح موضوع المعرفة وهماً، وأصبح تبديد الوهم بمثابة إمطة اللثام عن الكارثة الكامنة : الايمان، ويتجه تفكير نيتشه بعد الكارثة إلى تأكيد الوجود الحقيقى للإنسان الذى يجب أن يتحرر من الايمان حتى يزداد قوة، ولقد عبر نيتشه عن هذه الحالة بمعنى رمزى هو «موت الاله» الذى يعتبره حادثة مخيفة ولكن ضرورية للوصول إلى أعلى مستوى للإنسانية يمكن تحقيقه، وهو يرى ذلك مبدأً أساسياً تدور فى فلكه المبادئ الأخرى .

(1) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra", p. 15 .

(2) Ibid., p. 17.

(-) ein Ja - Sager .

(3) Ibid., p. 25 .

وإذا كان الايمان افتراء على العالم وإساءة إليه، فهو إساءة أيضاً للحياة الواقعية الممتلئة، ويؤدي إلى الهروب من عالمنا ومن المهام الشاقة العسيرة التي تفرضها علينا هذه الحياة، ولما كانت «فكرة الاله» تمثل أعظم الأخطار، فلا مفر إذن من موته⁽¹⁾.

وبذلك يصبح أعظم اعتراض للوجود وهما، ونتاجاً لمخيلة الانسان ودهائه، ولكن هذا الوهم لم يحول انتباه الانسان عما يستطيع أن يفعله بالفعل، ويرى ياسبرز أن نيتشه قد أوضح بدون وعى وبشكل حاسم أن الوجود المحدود للانسان لا يمكن أن يحقق ذاته بدون علو، فنحن إذا نفينا العلو - وفقاً لرأى ياسبرز - فإن هذا النفي سيؤدي إلى ظهوره مرة أخرى، كما أن الانسان لا يصبح ذاته إلا عندما يدخل في علاقة مع العلو؛ لأنه طريقة للظهور في الوجود يتمكن الانسان من خلالها من مواجهة طبيعة الوجود، ومواجهة ذاته .

كما ذهب ياسبرز إلى أن الوجود عند نيتشه لم يعد : «علو» يشير إلى علو الاله، وإنما أصبح الوجود - الكمون الذي يمكنني أن أكتشفه وأن أتحقق منه، وأن أحققه، ولقد حاول نيتشه أن يثبت بطريقة ملموسة العود الأبدى بعد ملاحظة إرادة القوة والحياة بصفة تجريبية، وأن يتمثل الانسان الأعلى في الوجود، ولكن ميتافيزيقاه قد أخفقت في أن تصل الموجودات بالعالم، وعلى الرغم من ذلك الاخفاق، فإن نظريته تعد بمثابة علو وإن كانت تدل على الكمون المطلق .

وبوسعنا أن نفند ما قاله نيتشه عن الانسان الأعلى مرادفاً لمعنى العلو، فلقد خلق نيتشه نمطاً وهمياً للكائن البشرى ووضعه في مكان «العلو»، وبذلك أصبح الانسان الأعلى نتاجاً مثالياً لعملية الاستيلاء الانساني، ويرجع تفوقه على الآلهة إلى أنه نتاج ممكن للابداع الانساني .

يقول نيتشه: «... هل بوسعك أن تخلق إلها؟ - اذن فلتكف تماماً عن الكلام، إلا أنك قادر تماماً على خلق الانسان الأعلى .. لأنه إذا كان هناك آلهة، فلن يكون هناك ما يمكن خلقه مرة أخرى.. أجدني منجذباً إلى الانسان - بإرادتي المتحمسة إلى الخلق - كما تنجذب المطرقة إلى قطعة الحجر، وعلى حين أن الانسان الأعلى

(1) Jaspers Karl : "Nietzsche: An Understanding of His Philosophical Activity, trans. by Charles f. Walbraff & F.J. Schmitz, U.S.A., 1979 , p. 429 .

يؤدي مهمة إرساله، فإن جوهر الدافع العالمي الخالص الذي يحل هنا محل العلو
الالهى يصبح فى النهاية مبهماً وغامضاً ويتلاشى فى الفراغ وفقاً لما يرى ياسبرز^(١) .
كما أوضح أن المفاهيم البديلة التى استخدمها نيتشه لانكار العلو قد نجحت فى أن
تخرس العلو، ولكن تظل فى نفس الوقت خاوية من المعرفة بالعالم، فكل تفكير
الانسان يصدر عن الجزئيات الموجودة فعلاً فى عالمنا، وتلك الجزئيات قابلة للشرح
والتفسير، كما أن تفكير الانسان يصدر عن لغة العلو التى تتعلق بوجود ذات، وتفسير
هذه الذات يتوقف بدوره على تفسير لغة العلو هذه - إن نيتشه عندما أراد أن يبقى
فى عالمنا تخلى عن الموجودات التى يمكن معرفتها فى هذا العالم .

وعندما أطلق نيتشه على نفسه «خضم المسيح»، وعندما أتهم بالاحاد، لم يكن
إلحاده هذا إنكاراً لوجود الاله أو لا مبالاه يديها انسان ملحد، ولم يكن هذا الاحاد
صادراً عن نفور لديه أو عزوف عن البحث عن الاله، فالطريقة التى عبر بها نيتشه عن
واقعه «موت الاله» هذه تشير بوضوح إلى صدمته وفاجعته العميقة :

ويلاحظ هنا أن «اللاأخلاقية» عنده تهدف إلى تخطيم الأخلاق المزيفة والسطحية
المتكررة عن طريق الارتفاع بشأن السمات الأصيلة المميزة، ويبدو أن هدف نيتشه من
إنكار فكرة الألوهية هو إبطال مفعول تلك الكذبة الفاترة المسطحة الخاصة «بالتظاهر
بالإيمان» فى سبيل واجب وجودى أصيل، ومن خلال هذا الانكار يصبح الدافع
العنيد عنده لإعلاء الانسانية والسمو بها مؤثراً للغاية، ويصبح الاخلاص المنشود نفيّاً
أساسياً لكل إيمان .. والأمر الهام هو أنه من خلال نفيه هذا يظهر تقريباً من المسيحية،
فعلى الرغم من محاولته تجنب العلو عن طريق العلو، وعلى الرغم من مفهوم «تطهير
الأرض» الذى وضعه كبديل لمفهوم العلو، فإنه يظل ميالاً بعنف إلى العلو، فالنفي
المطلق للعلو يعد دليلاً بيناً على وجود العلو عند نيتشه فى رأى ياسبرز^(٢) .

أما عن العدمية عند نيتشه، فهى عدمية خالقة يتصف بها القوى، وتقف على
طرفى نقيض مع عدمية الضعيف غير الخالقة والمدمرة أحياناً، يقول نيتشه : «كل
مذهب قوى للانسان يشمر مذهباً عديماً»، أما العدمية التى يقف منها موقف الرفض،
فتمثل فى ظواهر الانهيار الحديث، كما يرى أن البراهمانية والبوذية والمسيحية أديان

(1) Ibid., pp. 430 - 433 .

(2) Ibid., p. 433 .

عدمية؛ لأنها جميعاً تمجد العدم على أنه الغاية أو الإله على حين أن هذا العدم يتناقض تماماً مع الحياة، فعدمية الضعف السلبية هذه التى تنحطم فيها جميع القيم ما هى إلا تدهور وانحطاط ... «كل ما يريح ويشفى، ويهدئ ويحذر يأتى فى المقدمة فى صور متعددة تثير النفور سواء كانت هذه الصور دينية أم أخلاقية أو سياسية» .

تفصح عدمية نيتشه عن شكل غامض من أشكال العلو حيث يكشف الوجود عن نفسه من خلال العدمية التى تحقق العلو وهو أمر غامض من العسير فهمه؛ فلقد تغلب نيتشه بالفعل على العدمية بطريقة قضى بها على الوجود الزمانى، فراها تظهر باستمرار لكى تهزم من جديد، والأمر الهام هو أن محاولته غير الناجحة فى العثور على بدائل للعلو تعبر بوضوح عن رغبته فى الإيمان، إلا أن العلو العدمى لا يحقق له السلام مع الوجود، وإنما تعبر هذه المحاولة عن قلق يعجز عن فهم نفسه، وهو قلق متصاعد لا يآلو جهداً فى البحث عن الإله .

ولقد عبر نيتشه عن «الإلهية» بأسلوب يوحى بعذابه الشديد الذى يقض دوماً مضجعه، فالتخلى عن الإله يعنى أنك لن تصلى مرة أخرى أبداً، ولن تعثر على السلام فى الأمان اللامحدود، ويعنى أنك تنكر فرصة العثور على الراحة الخاصة بالحكمة النهائية والخير والقوة النهائية، وما من أحد قد أوتى هذه القوة من قبل لانكار كل هذا، وبدواً أن بصيرة نيتشه، وطبيعته، والموعظة التى يلقي بها تعبر عن رغبته فى أن يكون مخطئاً يقول : «أولئك الذين نجحوا فى أن يؤمنوا بالإله كرفيق لهم إلى النهاية، لم يعرفوا أبداً ما أعانيه أنا من الوحدة»، ويقول فى خطاب له إلى أوفريك فى العشرين من يوليو سنة ١٨٨٥م «تقوم حياتى الآن على أننى أريد أن تختلف جميع الأشياء عن الطريقة التى أراها بها، وعلى أن هناك من يريد أن يجعل ما أذكره من حقائق أمراً لا يصدق»^(١). لقد رأى الهاوية بوضوح وعرف مقاييسها بأمانة بالغة، وعلى الرغم من شعوره المروع فإنه لم يتراجع، ولم يتقهقر مؤكداً بذلك معنى الشجاعة الانسانية الحقبة كما يفهمها : «هل أنت شجاع؟ لا أقصد الشجاعة التى يشهد لها الشاهدون، وإنما أقصد شجاعة الناسك والنسر التى لم يعد ختى الإله شاهداً عليها» .

(1) Ibid., pp. 434 - 436 .

ويرى ياسبرز أن اكتشاف تعبيرات مباشرة لدى نيتشه تشير إلى علاقته بالعلو أمراً ليس غريباً، فتفكيره يسمح بإعادة الحياة للاله الذى ينكره عندما يقول: «حقيقة الاله الخلقى وحده هو الذى قمنا برفضه، فترك بذلك مكاناً حاسماً للإله، ومع ذلك تضع أفكار نيتشه العبء كله على كاهل الانسان»^(١).

وإذا كانت الألوهية قوة فى العالم، فإن نيتشه لم يعبر إلا عن تلك الحقيقة، بل إنه قد رفع من شأن النتائج المترتبة على هذه الحقيقة حتى بلغت مدى بعيداً، «فالإلهية» عند نيتشه ليست خواء مملأ من العدم، وإنما انفعال ووجد ذو طاقة جبارة تخلق تعبيراً رائعاً عن تلك «الإلهية» فى جوانبها المتعددة، والتفلسف يجب أن يستمر وأن يعيش مع حقيقة وجود الألوهية ليحفظ أمانتها، وإذا كان هناك أية حقيقة فى علو الذات كأساس للتفلسف، فإن هذه الحقيقة توجد فقط عندما تبقى على تساؤلها المستمر النقدى عن طريق الآخر أو عن طريق الألوهية.

ولقد أوضح نيتشه بصورة حاسمة النتائج المستخلصة من مقدمات الأفكار المسيحية، وكل صورة للإيمان بالاله بدون قناع، ولا يمكن القول بأنه بدون إله سيتوقف التفلسف، بل إن التفلسف سيتوقف إذا لم يوجد علو^(٢).

ويرى ياسبرز أن «الإلهية» عند نيتشه هى أقصى ما عبر به عن قطيعته الكلية مع الجوهر التاريخي الأساسى الموروث إلى حد أن لغة هذه القطيعة تزعم لنفسها شرعية سريان مفعولها فى الوجود، فكل المثل الانسانية تبدو بلا جدوى ولا تؤدي إلى شئ؛ إنه يريد أن يرفض الأخلاق، وأن يسلم بالإنسانية، وهو ينظر إلى الحقيقة على أنها كذبة عالمية، ويعتبر الفلسفة السابقة برمتها ضرباً من ضروب الخداع، كما يعتبر المسيحية انتصاراً للضعفاء والعجزة، ولقد فكر نيتشه ملياً فى كل النتائج المترتبة على هذه القطيعة التى يتخذ الانسان منها خطوة أبعد فى نفس الاتجاه، فكانت التحليلات المتشائمة والتنبؤات المؤسفة عن التدهور النهائى فى عصره تكرر ما قاله من أن أوروبا تسير بإطراد نحو كارثة محققة، وهو يرى أن الكارثة مروعة وأنها نذير شؤم، ومثيرة للاكتئاب، ورؤيته هذه حقيقة أصيلة، على حين أنه عندما عبر عن هذه الكارثة غيره من المفكرين فيما بعد، ظهرت لديهم فى أسلوب مبهر: زائف، أما نيتشه فلقد هزته

(1) Ibid., p. 439.

(2) Ibid., pp. 438 - 440.

المشكلة بعنف؛ لأنه جعل حياته الفكرية كلها وقفاً على المستقبل الذى ينأى بنفسه عن تدهور الانسانية، وعلى الفجر الذى لم يشرق بعد .

ولا يُستمد الدافع الأساسى الذى تقوم عليه تلك القطيعة البطولية التى شنها نيتشة على جميع الأشياء من إرادة الهدم، وإنما من إرادة الاثبات، فجميع التعبيرات الإيجابية التى قدمها فى فلسفته تدهشنا عندما تتضح إيجابيتها، ولكنه عندما يبحث عن الصور والأشكال الايجابية يصل غالباً إلى رموز عبثية، وعلى الرغم من فصاحتها ونفاذ رؤيتها إلا أنها تفتقر إلى القوة الملزمة للشفرة الأسطورية، كما أن الطرق التى سلكها نيتشه ليست جميعها عبثاً أو هباءً تاماً، لأن تاريخانية الوجود تستمر فيها فى إمداده بالحافز والهدف ... إنه يبحث عن جوهر يسود جميع الأفكار، ولم يتصور نيتشه إمكانية نسيان التراث التاريخى ببساطة، بل إنه لم يفقد رغبته أبداً فى الموروث؛ فانشغاله بعظمة الماضى يتضح من فلسفته كلها حتى عندما يرفض الاعتراف بذلك^(١) .

(1) Ibid., pp. 441 - 443 .

الفصل الثامن

«العلو في فكرة العود الأبدي للشبيه»

أولاً - تمهيد تفسيري :

جاء لنتيشه فى نص شهير له عن الإلهام ما يلى :

« هل تكونت لدى إمرئ ، فى نهاية القرن التاسع عشر هذا فكرة واضحة عما كان كتاب العصور شديدة البأس يدعونه بالإلهام ؟ إن كان الجواب لا - فسوف أوضح لكم ذلك ... »

إذا ظل فينا من روح الخرافة أقلها، فلا يسعنا تجنب هذا الانطباع بأننا تجسيد للمقوى العليا والناطقون بإسمها وواسطتها، وأن فكرة الوحي إذا قصدنا بها الظهور المفاجئ لأمر يراه أحدهم ويسمعه بوضوح ودقة يفوقان الوصف، فيقلب كل شئ لدى الإنسان وبهزه حتى الأعماق، إن فكرة الوحي هذه توافق واقعة صحيحة، « فالمرء يسمع ولا يبحث، يأخذ ولا يسأل عمن يعطى، وتلتهم الفكرة كما البرق، وتفرض نفسها بالضرورة بشكلها النهائى : فلم أعط قط حرية الخيار^(١) : كل ذلك يجرى على نحو لا إرادى ، وكأنما عاصفة من الحرية والمطلق والقوة والألوهية، وأكثر ما يبدو هذا الطابع اللاإرادى فى الإلهام غريباً فى حالتى الصورة والمجاز، فأنت لا تعرف ما كان رمزاً أو مقارنة أو تشبيهاً إذ تأتى الصورة إليك بمثابة التعبير الأوفر صحة وبساطة مباشرة، ويبدو حقاً أن الأشياء ذاتها تعرض نفسها عليك بمثابة حدود التشبيه كما جاء فى كلمة زرادشت، تلك تجربتى فى الإلهام، وإنى على يقين بأنه لابد من العودة آلاف السنين إلى الماضى لنجد من يحق له أن يقول : « هذه التجربة تجربتى أيضاً^(٢) . »

يشير نيتشه فى النص السابق إلى تجربته فى الإلهام، وهى تجربة تتعلق بتصور جديد للعالم، وليس « زاردشت » سوى التعبير الأصلى بأسلوب المجاز عن كشف ما، وأهم ما فيه هو تلك التجربة شبه الصوفية المعروفة التى وقعت لنتيشه قرب الصخرة ما

(1) " .. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der form ohne zögern-ich habe nie eine wahl gehabt".

(2) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", "werke in drei Bänden", Zweiter Band, P. 1131.

بين سيلفابلانا وسورلاي في وادي الانجادين، ووافته فيه فكرة العود الأبدى «على ستة آلاف قدم خلف حدود الإنسان والزمان»^(١).

يقول نيتشه في «هوذا الإنسان» عن «زاردشت» :

«سأروى الآن حكاية زاردشت. إن الفكرة الأساسية في الكتاب، فكرة عودة الشبيه الأبدية، هذه الصياغة السامية للإيجاب التي لا يستطيع الإنسان أن يصل إلى صياغة أسمى منها، ترجع إلى شهر أغسطس من عام ١٨٨١...»^(٢).

ويبدو أن نيتشه قد شعر بأن فكرته من أهم أفكاره جميعاً، وهي فكرة مخيفة يتحدث عنها وكأنها وحى أو إلهام، كما تخبرنا «لوسامي» عن اللحظة الخالدة التي روى لها فيها نيتشه عن هذه الفكرة بصوته الخفيض، وتضيف أنه كان يراها من أكثر الفروض العلمية القابلة للإثبات العلمي زاعماً أنه قد توصل إلى برهان أكيد لها^(٣).

ويمكننا أن نصف لحظة هبوط فكرة العود على نيتشه بأنها أوج رؤى الفيلسوف، بل هي - بالأحرى - أكثر من مجرد رؤيا^(٤) أو تجربة وحى وإلهام.

إن فكرته «المخيفة» ترتفع ترتفع كل الأفكار كما ترتفع به إلى القمة المخيفة التي تنتظره بالسعادة أو بالجنون^(٥).

لقد توصل نيتشه إلى تفسيرات مختلفة للعود الأبدى على أنه القانون الطبيعي العنيد، ونقطة تحول في التاريخ، وأعلى درجات الحتمية، والفعل الحر الخلاق الذي تمنحه الأبدية للإنسان^(٦).

والحق أن عودة الشبيه الأبدية تعبر عن فلسفة نيتشه بأسرها، بل هي مدار فلسفته

(1) 6000 Fuss Jenseits Von Mensch und Zeit .

(-) أوهجن فك، «فلسفة نيتشه» ص : ١١٥ .

(2) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", p. 1128.

(-) ... der Ewige Wiederkunfts Gedanke, die höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden Kann-Gehört in den August des Jahres 1881 .

(3) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher", p. 203 .

(4) Stern, J. P. : "Nietzsche", p. 108 .

(٥) عبد الغفار مكاوي : «مدرسة الحكمة - مقال العدد الأبدى»، ص : ١٩٨ .

(6) Stambaugh, Joan: "Nietzsche's Thought of Eternal Return", The Johns Hapkins University Press, London, 1972 , p. 5.

وأعمق أفكاره جميعاً، وذلك على الرغم من أنها تفتقر إلى البناء التصوري المحكم، والمعالجة المنطقية المحدودة، ومع ذلك فهي تبدو وكأنها نبوءة معتمدة أو سر مطمئن يحاول الشاعر الفيلسوف الكشف عنه^(١).

ويبدو أن موقف نيتشه نفسه كان متناقضاً حيال فكرة العود، ففي «الحكمة المرحية» تحدث نيتشه عن هذه الفكرة على أنها «أثقل الأحمال»، وعن كيفية تحملها، ومن ناحية أخرى تحدث عن «العود» على أنه «الفكرة المنتصرة»، وعن الشعور المرح الذي تحققه هذه الفكرة لمن يتحملونها^(٢).

وبدل عجز نيتشه عن التعبير عن هذه الفكرة على عجز التراث الفلسفي الذي يقف على أرضه، فهو يريد أن يهدم الميتافيزيقا، ومع ذلك لم يزل مقيداً بها، مرتبطاً برسائلها ومقولاتها، وهو يحاول التعبير عن شيء لا اسم له حينما يفكر في العود الأبدى ليصبح العالم كله مشكلته الرئيسية.. إنه يشعر برعشة الرائد حين تطرق قدماه أرضاً مجهولة «آه يا اخوتي، إن من يكون رائداً، يكون هو الضحية دائماً» وهو هنا رائد الفكر الذي يتجاوز الأشياء كلها، ويحاول إدراك العالم بكليته^(٣).

وإذا كان «زراداشت» بنى «عودة الشبيه الأبدية»، فهو لا يعلمها في الواقع، بل يكتفي بالإشارة إليها، ويأتي التعبير عن (رؤيته) لهاوية الزمان على هيئة لغز؛ لأن نيتشه قد بلغ في تصوره للعود حداً لا يمكن التعبير عنه في نظره، ووصل إلى حدود القول والعقل والطريقة^(٤).

يختلف الكتاب بصدد فكرة العود الأبدى إختلافاً بينا، فمنهم من بغض الطرف عنها على اعتبار أنها «فرض خيالي»، أو مذهب «شبه صوفي»، ومنهم من يرى إمكان اثباتها علمياً - متفقاً في ذلك مع نيتشه - ، وهناك من وجد أنها تكشف عن بدايات المرض الأخير وعن مرحلة غياب الوعي عند نيتشه؛ أما البحث العلمي النزهي فيؤكد بعد الفكرة التام عن الجنون أو الخيال كما سيأتي شرحه تفصيلاً، وعلى الرغم من أن نيتشه يعلن أنه «معلم العود الأبدى» إلا أنه لم يقدم سوى ست إشارات

(١) عبد الغفار مكاي : «مدرسة الحكمة - العود الأبدى»، ص : ٢٠٨ .

(2) Howey, Richard Lowell : "Heidegger and Jaspers, p. 85 .

(٣) عبد الغفار مكاي : «مدرسة الحكمة»، ص : ٢٠٨ .

(٤) أريجن فلنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٠٦ .

للعود الأبدى فى أعماله المنشورة، وتناولها بطريقة تمهيدية فى خمس وعشرين مقطعاً فى مؤلفاته المختلفة^(١)، ومن ذلك : إشارته إلى الصلة بين فكرة الانسان الأعلى والعود الأبدى فى «التأمل الثانى» من «تأملات فى غير أوانها»، على الرغم من أنه قد رفض الاعتراف بتأثير المذهب الفيثاغورى فى العود عليه فى نفس هذا المؤلف^(٢)، كما أشار إلى ذلك فى محاضراته عن الفلاسفة قبل أفلاطون، وفى عرضه للفلسفة الفيثاغورية، وفى ملاحظات «إرادة القوة» حيث كتب ما يلى :

«عشرت على هذه الفكرة لدى السابقين من أمثال هيرقليطس^(٣). وفى «الحكمة المرحية» تصور جنياً يخبره بفكرة العود الأبدى، وفى مؤلفه: «ما وراء الخير والشر» يتحدث عن الإنسان - الذى يؤكد قيمة الحياة، والذى يجب أن تتكرر اللعبة عدداً لا نهائياً من المرات^(٤)، يذكر نيتشه فكرة العود مرة أو اثنتين فى «ما وراء الخير والشر» و «هو ذا الانسان»^(٥)، إلا أنه يعلن عنها لأول مرة بصراحة فى مؤلفه «زرادشت» فى الجزء الثالث، حيث أعلى من شأنها وجعلها مدار أفكاره جميعاً^(٦)، فهى - كما يرى نيتشه - أعظم إختبار لقدرة الإنسان على إيجاب الحياة، وقول كلمة «نعم» لها كما هى عليه^(٧) .

ثانياً - أصل فكرة العود الأبدى :

هبطت فكرة العود على نيتشه كصاعقة قوية أو كحالة من حالات الوحي العنيفة أو التجلى الرائع^(٨)، ويبدو أن هبوط الفكرة قد حدث بغتة وبدون إعداد سابق، فاستولت على كل فكره، وكانت نوراً ساطعاً وهاجاً يضئ الأشياء من جديد، ويعطى للحياة قيمة جديدة^(٩) .

(1) Howey, R. L. : "Heidegger and Jaspers.. pp. 85 - 86 .

(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher.." p. 274 .

(3) Ibid ., p. 275 .

(4) Copleston, F. : "A History of Philosophy", p. 189 .

(5) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher, p. 203 .

(6) Pütz, Peter : "Nietzsche", p. 41

(7) Copleston, F. : "A History of philosophy", p. 189 .

(٨) كان فى ذلك فى يوم من أيام شهر أغسطس سنة ١٨٨١، حينما ذهب إلى بحيرة سيلغابلانا (فى وادى الانجادين بسويسرا) وسار فى الغابات حتى وصل إلى صخرة هرمية القمة غير بعيدة عن سورلاى وهناك هبطت عليه فكرة العود الأبدى .

(٩) عمد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٢٤٨ - ٢٥٠ .

فالعود فكرة خطيرة اكتشفها نيتشه من جديد، لأن الفكرة قديمة، كانت موجودة في الفكر الهندي وقال بها هيرقليطس، وهي أصلاً فكرة هندية بوذية، فالهنود يعتبرون الوجود شراً، ويصرفون كل همهم إلى التخلص من التناسخ والعود الدائم إلى الحياة، يتقشفون ويعملون الصالحات كي يموتوا إلى غير رجعة، وهكذا يتلاشون في النرفانا^(١)، وتعني النرفانا حرفياً : «الخمود» Blowing out وهي حالة يبلغها البوذي وتنسم بخمود الشهوات الجسدية أو سعادة النفس في عالم الخلود وبلوغ الراحة الأبدية، كما تشير إلى انمحاء الذات في الكل أو هي السعادة القصوى التي تلتئم من طريق قتل شهوات النفس أو من نسيان الهم والواقع الخارجى ويرادف الخلاص في النرفانا «تعرية النفس»، ويرى البعض أن النرفانا لا تعبر عن حالة الانمحاء وإنما هي حالة من الوجود الدائم السرمدي أو حالة من السعادة الأبدية، ورأى آخرون أنها تمثل التحرر من الألم، فيعيش المرء حياة سالمة وينعم فيها بالكمال ورباطة الجأش^(٢)، وترى «البوذية» أن الموجودات عبارة عن سلسلة متتابعة من الأشياء أو الأحداث المتشابهة وأن فكرة الثبات فكرة وهمية، ويبدو أن النظرية القائلة بحركة الأشياء المستمرة هي بمثابة حل وسط بين وجهتي النظر المتعارضتين عن الزمان وعن كونه وجوداً أو عدماً، ويدرك الزمان في البوذية على أنه حقيقة موضوعية لا متناهية، وغير قابلة للتجزئة، وإذا ما أردنا قياسه، فيمكن تجزئته إلى «لحظات»^(٣).

أما «الشبيه» فلا يظل هو خلال لحظتين متتاليتين^(٤)، بل يعتره التغير والتبدل، كما تعبر الذات والعالم المادى عن فيضان زمانى لا يتوقف Samtana أو Flux وتستخدم الفلسفة الهندية غالباً رمزين للدلالة على هذا المفهوم وهما: تدفق تيار المياه أو اللهب الذى يلتهم ذاته، والرمز الثانى يعبر تعبيراً بليغاً عن الذات، حيث يفترض ضمناً المعاناة بسبب الحرارة المتوهجة^(٥).

يتضح لنا مما سبق أن لفكرة العود الأبدى تاريخاً طويلاً في الفلسفة وما قبل

(١) بولس سلامة : «الصراع في الوجود»، دار المعارف، ١٩٥٤، ص ٢٠٩.

(2) Hiriyanna M.A., "Outlines of Indian Philosophy", Novello & Company, Great Britain, London, 1951, p. 152.

(٣) هذا هو وجه الاختلاف بين نيتشه وجميع من سبقوه، إذ أنه أكد على عودة الشبيه بنفس الهوية

كما سيأتى شرحه تفصيلاً.

(4) Ibid., p. 229.

(5) Ibid., p. 14.

الفلسفة حيث ترجع أصولها إلى عهد الأديان القديمة التي قالت بها على أساس أسطوري لا يمت إلى العلم بصلة كما احتلت الفكرة أهمية كبرى في الفلسفة اليونانية فظهرت بواردها في فلسفة انكسمندر حين قال بعدد لا متناه من العوالم واعتقد فيما أسماه «بالفناء الكوني»، كما عرف نوعاً من التعاقب بين أحوال مختلفة للعالم، يقرب مما تقول به نظرية العود ولكن ليس هناك ما يثبت أن كل عالم ستكرر فيه بدقة نفس حوادث العالم السابق كما تقول نظرية العود الأبدى عند نيتشه^(١). ولقد قال انكسمندر بالايرون Apeiron أو اللانهائي كعلة مادية وعنصر أول للأشياء، ووصفه بأنه أبدى سرمدي يحوى كل الأكوان، ومنه تنشأ الأشياء وإليه تعود مرة أخرى على نحو ما يجب أن يكون؛ لأنها تعوض وتصلح ما يصدر عن بعضها تجاه البعض الآخر من ظلم تبعاً لما يقضى به الزمان، وبالإضافة إلى ذلك وجدت حركة الدوامية الخالدة Diné ومنها صدرت الأكوان، ويتولد الكائن عند انكسمندر من صراع الأضداد ولكن قانون العدالة، وما يجب أن يكون يعود فيسرى مرة أخرى لأنه عندما يولد عالم جديد من العوالم اللانهائية العدد يقضى على عالم آخر بالفناء؛ لأن كل عالم يولد لا بد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ليولد عالم جديد وهكذا باستمرار، ويبدو - غالباً - أن انكسمندر قد قال بعدد لا نهائى من الأكوان تتعد عن بعضها بأبعاد شاسعة، تحدث وتنفى ويولد عدد غيرها. وعلى هذا النحو يتم التطور من اللاتجانس إلى الوجود المتحيز المحدد في مجال الأحياء^(٢).

وزادادات الفكرة وضوحاً عند هيرقليطس حيث ذهب إلى أن هذا العالم كان منذ الأزل وهو كائن وسوف يكون إلى الأبد ناراً حية تشتعل بحساب وتخبو بحساب، وهو يهتم بوصف عودة الأشياء إلى النار أكثر من اهتمامه بانفصالها عنها، ويفسر البعض ذلك بأنه كان أكثر عناية بالتدمير من البناء، ولهذا فقد قال بفكرة الاحتراق الكلى Conflagration، وقد اقترن بهذه الفكرة فكرة تجدد العالم على فترات كبيرة من الزمان، وهى فكرة العود الأبدى والسنة الكبرى التى شاعت عند القدماء خاصة الرواقيين .

ولقد كان الكلدانيون أول من توصل إلى هذه الفكرة من القدماء لتعمقهم في

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص : ١٣٦ .

(٢) أميرة حلمي مطر : «الفلسفة عند اليونان» ، ص ص : ٥٠ - ٥٢ .

التنجيم والفلك، وقد اعتقدوا أن هناك وقت تشتعل فيه الكواكب السيارة بما فيها القمر والشمس، ويحدث هذا كل ستة وثلاثين ألف عام .

وقد بقيت آثار هذه الفكرة عند الهنود وفي إيران أما عند اليونان فقد حددت السنة الكبرى بثمانية عشرة ألف عام أو عشرة آلاف عام وثمانمائة .

ولقد استرعى التغير المستمر والسيلان الدائم في الطبيعة نظر هيراقليطس، واعتبره الحقيقة الوحيدة الدائمة لذلك ردد القدماء عبارته التي يذكر فيها أن كل شيء في تغير ولا شيء ثابت، والنار التي هي مبدأ كل شيء يجرى فيها هذا التغير الدائم، ومن ثم فهي رمز لحقيقة الوجود، ولا يجرى التغير بطريقة عشوائية، وإنما يكشف عن قانون كوني واتلاف خفي هو اللوجوس^(١) .

أما الفيثاغوريون، فظهرت فكرة العود الأبدى لديهم بحيث تتماثل فيه كل التفاصيل الدقيقة للعالم، فرأوا الزمان يعود كما سار من قبل، فتكرر كل حوادث العالم مثلما تتكرر فصول السنة بعد أن تتم دورتها^(٢) .

ولقد تميزت الفيثاغورية بأنها حركة اصلاح وتجديد في عبادة ديونيزيوس السرية، فمن عبادة ديونيزيوس احتفظت بمبدأ استمرار الحياة في دورات يتعاقب فيها الموت والحياة^(٣)، أما أنباد وقليس فقد قال بعناصر أربعة هي الماء والهواء والتراب والنار كعناصر أولى للوجود، واعتبرها متساوية في الألوهية والقيمة والخلود، ويحدث الامتزاج والانفصال في هذه العناصر الأربعة بفعل قوتين الهيئتين؛ الحب الذي يجمع والكراهية التي تفرق وتتغلب إحدى القوتين على الأخرى فتسود العالم في دورات مستمرة هي التي يسميها «بالعود الأبدى» فحين يسود الحب تندمج كل العناصر في كرة متماسكة شبيهة بالواحد البارمينيدي، أما الكراهية فتبتعد وتنكمش في أطراف هذه الكرة، وهو يمثل عنده الصورة الكاملة للألوهية ويصفه بقوله :

«تتماسك الكرة داخل ثوب الاتلاف، كروية مستديرة مبتهجة بوحدتها الدائرية» .

ولكن تقضى سنة الكون وحكم الزمان والضرورة التي يرمز لها جميعاً بفكرة

(١) المرجع السابق، ص ص : ٦١ - ٦٥ .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٣٧ .

(٣) أميرة حلمي مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص : ١٧١ .

«القسم العظيم» أن تتدخل الكراهية لتطلب حقوقها فتقضى على سعادة الكون وتماسكه، ويتصدى لها الحب فتتألم جميع موجودات هذا العالم، وعندما تتغلب الكراهية تماماً، تنفصل العناصر عن بعضها تماماً، ولا توجد موجودات هذا العالم، وتعود الدورة مرة أخرى، وكذلك تتوالى على الكون أدوار أربعة، تسود في إثنين منها الحب والكراهية، أما في الدورين المتوسطين فتوجد فيهما الكائنات التي توجد وتفنى^(١).

أما عن الرواقين فيرى معظمهم أن هذا العالم فان، وأنه سيأتى عليه وقت يحترق فيه ويعود إلى النار الأزلية، ولكن «زيوس» يعود فيخلق العالم من جديد، وهكذا تتوالى الدورات في «عود أبدي» تتكرر فيه ما سموه بالسنة الكبرى، وتتكرر فيها نفس الأحداث، ولقد نظمت هذه الدورات ودبرت بحسب خطة مرسومة وعناية إلهية وهي تجري أيضاً بقانون ضرورى وحتمى^(٢).

نسب نيتشه لنفسه أنه أول القائلين بهذه الفكرة رغم ما صرح به في رسالته عن «نفع التاريخ ومضاره للحياة» أن الفيشاغوريين قالوا بفكرة العود الأبدي، ويمكن تفسير ذلك من خلال توضيح تأثير نيتشه بالتفكير اليونانى إلى حد أن أصبحت مبادئ هذا التفكير فى هوية مع مبادئ تفكيره هو حتى بدا التراث العقلى الذى استوعبه انتاجاً خالصاً يعده من أعظم ابداعاته، إلا أنه - من جانب آخر - قد كشف عن نتائج هامة خاصة بفكرة العود كما سيأتى شرحه تفصيلاً، كما أن الفكرة قد احتلت من فلسفته الأخيرة موقع الصدارة بينما هى عند اليونان تقتصر على وجوه محدودة من الفلسفات اليونانية، كما لم يستخلص منها أية نتيجة أخلاقية ذات شأن، ولم يجعلوا منها نقطة البداية لعقيدة جديدة كما هو الحال عند نيتشه، فلم يكن العود عند فلاسفة اليونان إلا نظرية ميتافيزيقية وحسب، ولم يحاول أحد منهم أن يجعل منه مركزاً لفهم شامل للعالم من الناحية الأخلاقية والدينية^(٣).

ولقد رفض نيتشه تفسير العود على أنه «تناسخ للأرواح» إستناداً إلى أن هذا التناسخ «دارونية معكوسة»، ويؤكد هذا الرفض الحاجة على أهمية كلمة «الشيبة»

(١) المرجع السابق، ص ١٠٠ - ١٠٢

(٢) المرجع السابق، ص ٤١٣

(٣) فؤاد زكريا: «نيتشه»، ص ١٣٨

كما سيأتى بيانه^(١)، كما أنه وجد فى فكرة العود خير وسيلة للتوفيق بين تفسير الصراع الفكرى القديم بين هيرقليطس وبارمنيدس، وتركزت جهود الميتافيزيقا منذ ذلك الحين فى بحث مشكلة الوجود والضرورة^(٢).

اعتقد نيتشه أنه قد نجح فى خلق مركب من فلسفات هيرقليطس وبارمنيدس، أى صور العالم الديناميكية والاستاتيكية الخاصة بالوجود والضرورة هذا بالإضافة إلى اعتقاده بأن فكرة العود تمثل اللقاء بين العلم والفلسفة^(٣).

ثالثاً - فكرة العود الأبدي عند نيتشه

(١) مضمون الفكرة :

أشار نيتشه بصورة متكررة إلى صعوبة فكرته عن العود الأبدي وأهميتها بين أفكاره الأخرى، وتكمن خطورة هذه الفكرة فى أنها تمثل «الوجه المقابل للمذهب العدمى» الذى يزعم بأنه «ما من شئ حقيقى»، وأن كل شئ بلا جدوى، كما ترجع صعوبة هذه الفكرة - مثلها فى ذلك مثل أى فكر أصيل صادق - إلى أنها تتضمن «الكل» كما سيأتى بيانه^(٤).

وتعنى فكرة «العود الأبدي» أن كل ما يوجد سيعود من جديد عدداً لانهائياً من المرات، وأنه قد حدث من قبل، وسيحدث من جديد كل مرة وإلى الأبد، فلا توجد بداية أو نهاية أو حتى وسط لقصة العالم^(٥)؛ لأن كل ما يحدث فى الزمان يتكرر بنفس الهوية متضمناً كل ما فى العالم من خير وشر^(٦)؛ ولذا فإن كل الأحوال التى مر بها هذا العالم قد مر بها من قبل عدداً لا نهائياً من المرات.

«... أيها الانسان : إن حياتك كالساعة الرملية ستعود من جديد، وستذهب من جديد دائماً أبداً^(٧) .. جميع الأشياء تعود أبداً، ونحن معها عائدون، ونحن قد وجدنا

(1) Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought..S, p. 5 .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٤١ .

(3) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher.." p. 283 .

(4) stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought..", pp. XI-Xii .

(5) Danto, A.C. : "Nietzsche As Philosopher", pp. 201-102 .

(6) Marias, J. : "A History of Philosophy", p. 363 .

(٧) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ٢٤٩ .

من قبل مراراً لا عدد لها ومعنا جميع الأشياء أيضاً .. أنت تقول بالسنة العظمى المتكررة، وهي كالساعة الرملية تنقلب كلما فرغ أعلاها ليعود أدناها لينصب من جديد، وهكذا تتشابه السنوات كلها باجمالها وتفصيلها، كما نعود نحن أنفسنا إجمالاً وتفصيلاً في هذه السنة العظمى .

ويقول أيضاً في «زردشت» : «...شبكة العلل الدائرة بي ستعود يوماً فتخلقني من جديد، فما أنا إلا جزء من علل العود الأبدى لكل الأشياء»^(١) .

إلا أن العبارة التي تفرد بها نيتشه سواء في الفكر الشرقي أم الغربي^(٢) هي العبارة التي يقول فيها : «.. سأعود بعودة هذه الشمس، وهذه الأرض، ومعى هذا النسر وهذه الأفعى، سأعود لا حياة جديدة، ولا لحياة أفضل، ولا لحياة مشابهة؛ بل أننى سأعود أبداً إلى هذه الحياة بعينها إجمالاً وتفصيلاً، فأقول أيضاً بعودة جميع الأشياء تكراراً وأبداً، وأبشر أيضاً بظهيرة الأرض والناس ويقدم الانسان الأعلى، هذه هي كلمتى نطقت بها، وقد حطمتنى هذه الكلمة .. لقد حانت الساعة الآن، الساعة التي يبارك فيها نفسه من يتوارى»^(٣) .

ويلاحظ أن الوجود - كما يراه نيتشه - ليس صيرورة مستمرة لا نهائية، وإنما تأتى فترة يسميها باسم «السنة الكبرى للصيرورة» وعندها تنتهى دورة الصيرورة لتبدأ دورة جديدة، وهكذا دواليك، فزمان الوجود مقسم إلى دورات، وكل دورة تكرار تام للوحدة السابقة عليها، وتوجد هوية تامة بين الواحدة والأخرى؛ فكأن صور الوجود بأسرها تتكرر بلا إنقطاع في الزمان اللانهائى، وهذا التكرار يتناول كل التفاصيل والجزئيات^(٤) .

(١) نيتشه : «هكذا تكلم زاردشت»، الجزء الثالث، «النقاهة»، ص : ٢٥٢ .

(2) Stambaugh, J.: "Nietzsche's Thought..", p.5.

(3) ".. Ich Komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange - nicht zu einem neuen leben oder besteren leben oder ähnlichen leben : - ich Komme ewig wieder zu diesen gleichen und selbgen leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre..."

(-) Nietzsche, F. : "Also Sprach zarathustra", Drittel Teil, "Der Genesende", SS. 466-467 .

(٤) عبد الرحمن بدرى : «نيتشه»، ص : ٢٤٩ .

أما عن «الدقيقة الكبرى من الزمان» فهي تلك الدقيقة الضرورية لكي توجد من جديد كل الأحوال التي أوجدت الإنسان في دورة الكون، وحينئذ سيلقى من جديد كل ألم وكل سرور، وكل صديق وكل عدو، وكل أمل وكل خطأ، وكل شعاع من أشعة الشمس، وسيجد نظام الأشياء كما هو عليه الآن، فهناك في كل دورة من دورات الوجود الانساني ساعة تقوم فيها عند الفرد الواحد وعند عدد كبير ثم عند الجميع، أكبر وأقوى فكرة، فكرة العود الأبدى لكل الأشياء، وهذه الساعة هي بالنسبة إلى الإنسانية ساعة الظهيرة العظمى^(١).

(٢) الاثبات العلمى لفكرة العود الأبدى :

أراد نيتشة أن يكرس عشر سنوات من حياته لدراسة العلوم الطبيعية ليثبت فكرة العود الأبدى إثباتاً علمياً متيناً؛ غير أن اعتلال صحته لم يمكنه من ذلك، ولكنه، عمل في سنواته الأخيرة على إيجاد دعامة علمية لفكرته فلا تعود مجرد فرض ميتافيزيقى كما كانت عند اليونان^(٢).

إما عن هذا الاثبات العلمى فهو يقوم على نظريات فى علم الطبيعة، يقول نيتشة بهذا الصدد: إن مجموع القوى الموجودة فى الكون ثابت ومحدد؛ لأن المسألة لا تتعدى ثلاثة فروض :

أ - إما أن يكون هذا المجموع فى زيادة مستمرة .

ب - وإما أن يكون فى نقصان مستمر .

ج - أو يكون ثابتاً .

ويلاحظ أن الفرض الأول غير صحيح؛ لأنه إذا كان مجموع القوى يتزايد فمن أين نتجته هذه الزيادة، وليس هناك من وجود غير هذا الوجود؟ وليس هناك معجزة دائمة تحدث بها هذه الزيادة وإلا خرجنا من دائرة العلم إلى الأساطير والخراف، كما أن الفرض الثانى باطل؛ لأنه إذا كان مجموع القوى يتناقص فلا بد أن تكون قوى الكون كلها قد نفدت وفنى الكون؛ لأنه مر قبل هذا الآن الذى نحن فيه ما لا نهاية

(١) المرجع السابق، ص : ٢٥٠ .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٣٩ .

له من الزمان، وفي هذه اللانهاية السابقة على اللحظة الحاضرة كانت القوى - إذا كانت تتناقض - قد تبددت كلها، وما دامت لم تتبدد كلها، فلا زلنا نحيا في الوجود، ولا زال هناك وجود، إذن مجموع القوى لا يتناقض، كما أن هذا الفرض يتناقض مع قانون بقاء الطاقة .

لم يبق إلا التسليم بأن مجموع القوى الكونية ثابت ومحدود ومتناه، ومادام متناهياً فإن «مجموع الأحوال والتغيرات والتركيبات والتطورات التي تحدث في هذه القوى - ولو أنه هائل ولا يمكن تقديره عملياً - لا بد أن يكون متناهياً ومحدوداً، ولما كان الزمان لا نهائياً غير محدود، إذن لا بد أن تأتي لحظة من لحظاته - مهما كان طول المدة السابقة عليها - يعود فيها تركيب سبق وجوده من قبل» .

ولما كان قانون العلية بمعنى : تسلسل الحوادث وإرتباط الظواهر وتتابعها الواحدة تلو الأخرى - يقضى بأن يجر هذا التركيب وراءه التراكم المرتبطة به وهكذا ... فإن مجموع الظواهر سيتكرر من جديد بنفس النظام والطريقة والمقدار الذي وجد فيه في الدورة السابقة على هذه الدورة، وهكذا تأتي دائماً دورات جديدة ولا نهائية ما دام الزمان اللانهائي مكوناً من دورات، ولكل دورة زمانها المحدود، وكل دورة مماثلة للدورة الأخرى تمام المماثلة^(١) .

يتضح من ذلك أن أولى القواعد العلمية التي تركز عليها فكرة العود في رأى نيتشة هي القول بأن مدى القوى الكونية متناه ومحدود، وأن عدد مواقع هذه القوة وتغيراتها وتركيباتها محدود بدوره وإن يكن هائلاً، كما أن تصور العالم على أنه قوة محدودة هو الذي يميز الروح العلمية من الروح الدينية في رأى نيتشة؛ لأن القوة هي دائماً، ولا ينبغي أن تكون لا متناهية بالضرورة، وهي فعالة فعلاً أبدياً، ولكن طاقتها محدودة، فلا تستطيع أن تستمر في خلق حالات جديدة إلى ما لا نهاية له .

وإذا كان الشرط العلمي الأولى لتحقيق العود الأبدي هو أن تكون القوى الكونية متناهية، فالشرط الثاني هو أن يكون الزمان لا متناهياً، أي أن تظل هذه القوة تمارس فعلها بلا إنقطاع، وإذا كان الزمان متناهياً، إذن لا بد أن تستنفد الامكانيات التي تتاح لهذه القوة المحدودة، بهذا تأتي حالة تشابه حالة قد تكررت من قبل، وتتلو كل

(١) عبد الرحمن بدوي : «نيتشة»، ص ص : ٢٥٠ - ٢٥٣ .

الحوادث كما وقعت من قبل تماماً، ويكون الكون قد أتم دوره من دوراته، وتظل هذه الدورات تتكرر إلى الأبد خلال الزمان اللامتناهى^(١).

لقد أراد نيتشه أن يعرض فكرة العود على أساس أنها «فرض تجريبي»^(٢) مؤداه : أن كمية القوة^(٣) محدودة وليست «لا متناهية»؛ وعلى ذلك فإن عدد الحالات^(٤) والتراكيب والتغيرات والتطورات^(٥) التي تطرأ على هذه القوة عظيمة إلى حد بعيد ولا يمكن قياسها عملياً، ومع ذلك فهي متناهية ومحدودة؛ ولكن الزمان الذى تسرى خلاله تلك القوة يكون لا متناهياً، ويعنى ذلك أن كل التطورات الممكنة قد حدثت بالفعل، وأن التطور أو الحدث الحالى ما هو إلا تكرار لما تم حدوثه من قبل^(٦).

يرى «ياسبرز» أنه على الرغم من أن نيتشه قد حاول العثور على برهان علمي لفكرة العود إلا أن الدلالة العميقة للفكرة تكمن فى جانبها الميتافيزيقى وليس فى جانبها العلمى، فإذا قمنا بتحليل الفكرة فى جانبها الفيزيقي، وجدناها صورة من صور الجدال العلمى - فى رأى ياسبرز - ليس مصيرها سوى الاخفاق، كما يتفق هايدجر مع ياسبرز فى رفض تفسير العود بصورة علمية^(٧).

(٣) فكرة العود الأدي ومواءمتها بين الحرية والضرورة :

ذهب البعض إلى أن فكرة العود هى النتيجة الفلسفية الكبرى للمذهب الآلى؛ لأن العالم فى رأى هذا المذهب آله عمياء من شأنها أن تمر بنفس الحالات مرات لا متناهية، كما أن لفكرة العود من وجهة نظر المذهب الآلى مزايا عديدة .

١ - أنها تفوق فى بساطتها كل نظام يصور العالم على أنه يسير فى خط واحد نحو غاية معلومة .

٢ - أن فيها قدراً كبيراً من الاستقرار والثبات، فهي تتضمن سيادة القانون العلمى ولا تجعله عرضة للتحويل والتغير .

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ١٣٩ - ١٤٠ .

(2) Copleston, F. : A History of Philosophy, p. 190 .

(3) All-Kraft .

(4) Lagen .

(5) Entwicklungen .

(6) Danto, A.C.: "Nietzsche As Philosopher", p. 205 .

(7) Howey, R. L. : "Heidegger & Jaspers.. pp. 89 - 92 .

٣ - أنها لا تشير إلى أى مبدأ يخرج عن الطبيعة ذاتها، ويدفع العالم إلى البداية أو النهاية، فمبدأ الاقتصاد فى الفكر هو الذى يجعل المذهب الآلى يفضل فكرة العود على كل فكرة تصور العالم الطبيعى تصويراً غائباً^(١).

وعلى الرغم من هذه المزايا التى يدعيها المذهب الآلى لفكرة العود، يرى نيتشه أن التصور الجديد الذى يضعه للعالم من خلال فكرة العود الأبدى ليس تصوراً ميكانيكياً؛ لأن النظرية الميكانيكية نظرية ناقصة ومجرد افتراض مؤقت^(٢)، ويقوم رفض نيتشه للآلية على أساس أنها تصف الكم فحسب، ولا يمكنها أن تفسر ظاهرة القوة التى يعبر الكيف عنها^(٣)، كما يرى أن التصور الآلى قاصر، أى أنه تفسير جامد للكون، وهو تفسير يفتقد الحياة، والجانب الوحيد الآلى الذى يقبله نيتشه هو «إطراد كمية الطاقة الموجودة فى الكون»؛ ولكن هذا العامل الكمى يضع حدوداً للقوة، فهو يعتبر أن فكرة القوة غير المحدودة تتفق مع ماهية القوة ذاتها، وعلى ذلك فإن العامل الكمى لا يفسر شيئاً بخصوص طبيعة القوة، ذلك أن إرادة القوة تسعى إلى الارتفاع إلى الذروة ثم تهبط مرة أخرى فى دائرة أبدية، وهذه الدائرة هى التى تكفل التجدد الذاتى لإرادة القوة، فلا يوجد أى تناقض بين النزاع المستمر من أجل مزيد من القوة، والتشابه الأبدى فى الدائرة الأبدية أو العود الأبدى؛ لأن كليهما يحتاج إلى الآخر^(٤).

يتبين لنا من ذلك كيف أن فكرة العود الأبدى لا تتعارض مع الحرية والابداع، وكيف أن فهمها على أنها آلية تنسجم مع المذهب الآلى إن هو إلا فهم قاصر لطبيعة الفكرة التى أراد نيتشه أن يعبر من خلالها عن أقصى طاقات الانسان الأعلى فى الابداع، ومن ثم تكون ذات أثر فعال على سلوك الانسان. الواقع أن فكرة العود الأبدى لا تلغى الحرية بل تحررها من القيود التى رسفت تحت أغلالها حتى الآن، وهى الاعتقاد بثبات الماضى وحتميته؛ فعندما يكون الماضى كله هو المستقبل كله فى نفس الوقت، فإن النفس تكون لها الحرية التى تسود بها على ما خلق وما لم يخلق،

(١) فؤاد زكريا: نيتشه، ص: ١٤٠.

(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 549 .

(3) Stambaugh, j. : "Nietzsche's Thought.. p. 48 .

(4) Ibid., pp. 48 - 50 .

وينفتح الطريق أمام الإنسان الخالق المبدع كما لم يفتح أمامه من قبل، وتتوق الصلة بينه وبين العالم الخالق المبدع الذى يوجد كل ما هو موجود فى عود أبدى لا ينتهى. نستنتج من ذلك أن كل من يعرف حقيقة العود يعرف كيف يتخلص من الأغلال التى تقيد به بالموجودات وتجعله عبداً لها، وكيف يرتفع بنفسه فوق كل ما يدخل فى نطاق العالم من أشياء وموجودات، وهو لا يرتفع فوقها إلا ليعود إليها عودة أصيلة، ولا يتجاوزها إلى العالم الرحب الشامل إلا لكى يجدها من جديد، وبذلك يتلاشى الفرق بين الإرادة والضرورة؛ لأن ما تريده الإرادة والضرورة عن حرية لا بد أن يأتى فى دوره العود الأبدى، ومثلما اكتسب الماضى ملامح المستقبل، واكتسب المستقبل ملامح الماضى، كذلك تكمن الضرورة الآن فى الحرية، كما تكمن الحرية فى الضرورة^(١).

يؤكد نيتشه أن العود الأبدى لا يقضى على الحرية، بل يخلصها من الحاجز الذى كان حتى الآن يحد منها، وهو حتمية الماضى ولا تحوله، ولكن إذا كان «كل منقضى» هو فى الوقت ذاته «كل ما يجب أن يأتى»، فإن النفس تمارس حريتها على ما خلق وما لم يخلق، وينفتح درب الابداع كما لم يفتح من قبل أمام الإنسان الخالق^(٢). وبذلك يفسر مصدر الهلع الذى ينتاب الإنسان حينما يرى العود الأبدى بمثابة جوهر الزمان فى العالم، فينجم عن توقعه أن كل ما قهر عائد ثانية، وأن مصير الإنسان يعبر عن شقاء يتجدد باستمرار، ولكن المحافظة على إرادة أن نريد حتى إزاء إعادة كل وجود، إنما يؤلف قمة المواءمة بين الحرية والضرورة^(٣).

يشير «هايدجر» إلى مشكلة الحرية والضرورة فى فكرة العود الأبدى؛ لأنه إذا ما كان كل حدث ما هو إلا تكرار لما حدث فى الماضى، فإن كل شئ محدد مسبقاً ومتضمناً لأفعال الإرادة الفردية، ويرى أنه إذا قمنا بتفسير العود حرفياً، فلن يكون ثمة مجال لظهور الإنسان الأعلى، ومن الواضح أن نيتشه لم يقصد إلى تفسير العود حرفياً كضرورة مطلقة، إلا أن هايدجر يترك الحكم على مسألة الحرية والضرورة فى فكرة العود معلقاً^(٤).

(١) عبد الغفلر مكاوى : «مدرسة الحكمة : مقال العود الأبدى»، ص ص : ٢١٠ - ٢١١ .

(٢) أوبجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٢٤ .

(٣) المرجع السابق، ص : ١١٦ .

(4) Howey, R. L. : "Heidegger & Jaspers .. p. 95 .

وإذا ما تساءلنا عن حجم الحرية التي تحققها فكرة العود الأبدى، فإن الإجابة تتركز حول الإنسان الديونيزيوسى الذى يثبت حريته عندما يضع فى نطاق إرادته كل الأشياء ويثبتها، ويؤكد عليها بإعتزاز، وهو عندما يقف فى اللحظة الحاضرة يواجه ما يهدده بتكرار المعاناة مرات لا متناهية بقوله: عودى مرة أخرى، أيتها المعاناة، فأنا أريد أن ألقاك آلاف المرات، وفى كل مرة لن يكون مصيرك سوى الهزيمة الساحقة^(١).

يرى نيتشه أن «الآلية» كأسلوب متطرف فى التفكير تعنى تفسير العالم بمصطلحات موضوعية تعبر عن القوة، وبمبدأ السبب الكافى الذى لا يحتاج إلى شئ مثالى ذهنى لتوضيحها، وأن «الأفلاطونية» كأسلوب متطرف آخر فى التفكير تعنى تفسير العالم تفسيراً مثالياً، فلا يكون «ما هو طبيعى علة للأحداث، على اعتبار أن حقيقة الأفلاطونية كامنّة فى «المثال» وعلى ذلك يكون العود الأبدى ذاتياً أو موضوعياً، أفلاطونياً أو آلياً، أما عند نيتشه، فيختفى هذان الأسلوبان المتطرفان ويتحولان لديه إلى ما يسمى «بمشكلة الحرية والضرورة»؛ فالآلية تشير إلى عالم موضوعى من القوى يحدد كل منها الآخر بصورة مطلقة، ولا مجال لحدوث أى اختلاف عن النمط المحدد فى الحالة السابقة، أى يكون الحدث الضرورى بمثابة تكرار للحدث، ويعنى ذلك فى فكرة العود الأبدى أن الانسان تحده القوى الموضوعية، وتسبب عودته مرة أخرى مع سائر الموجودات، أو أنه يصبح حراً فى تفسيره للعود ذاته، ومن ثم فى اكتساب السيطرة على مصيره الخاص، وأنه من خلال فهمه للماضى يصبح واعياً بذاته، ويشكل عالمه الخاص وفقاً للامكانية المفتوحة أمام ناظره (المستقبل)، كما أن الإبداع الذى يحققه الانسان الخالق يستلزم بالضرورة تخطيط وفقدان كل ما يملكه حتى يمكن للجديد أن يظهر فى حيز الوجود^(٢).

يقول نيتشه فى مؤلفه «إرادة القوة» عن الأسلوب الميكانيكى والأفلاطونى فى التفكير «إنهما من أكثر الأساليب تطرفاً فى التفكير، وإنه قد تمكن من التوفيق بينهما كنموذجين فى فكرة العود الأبدى»^(٣).

مما سبق يتضح أن نيتشه لم يكن من أنصار المذهب الآلى، وأنه ينتقد فكرة العلية

(1) Allen, E.L. : "From Plato .." P. 173 .

(2) Stambaugh J. : "Nietzsche's Thought .. pp. 50 - 53 .

(3) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 547 .

ويراها وهما عقلياً - كما سبق بيانه - ننظم به الكون الذى يسوده الاتفاق المحض، على نحو ملائم لأذهاننا فحسب، وأن الفكرة التى يفسر بها نيتشه الكون هى فكرة «الاتفاق البرئ» الذى لا هدف من وراءه، وعلى الرغم مما تتسم به الفكرة ظاهرياً من تحكم تام للضرورة فيها حيث أن أثقل قيد للنفس هو الزمان الذى انقضى (الماضى)^(١)، فإن النفس تتمكن من السيطرة على الزمان وتشعر بأكبر قدر من الحرية؛ لأن الإرادة إذا ما أدركت سر العود الأبدى أمكنها أن تخيل الماضى عبداً خاصاً لها، ويصبح مجرى الزمان دائرة مغلقة؛ فيتلو الماضى الحاضر كما تلا الحاضر الماضى، وبذلك يعتقد نيتشه أنه قضى على فكرة الماضى المطلقة نهائياً، وعلى سلطته المتحركة فى الإرادة، وهذا هو «الخلاص» بحق^(٢).

ويبدو أن الضرورة الكامنة فى فكرة العود الأبدى هى التى ترغم الانسان على أن يتخذ قراراً حراً، وتأتى حرية القرار هذه ثمرة للمعركة الخفية، كما يتحقق إنتصار حرية الإرادة فى فكرة حب المصير amor fati؛ فالانسان نفسه جزء من مصيره ويعبر حبه لمصيره عن أوج المواءمة بين الحرية والضرورة فى فكرة العود^(٣)؛ ففى سحب المصير إقبال على الحياة بكل الحب، وإقبال على كل ما فيها من آلام وأوصاب؛ إذ أن هذه الآلام حالة أبدية بدورها، وفى ذلك خير معيار للتفرقة بين نفوس الأبطال والخائرين، فالشعور بالاستسلام العاجز لن ينتاب إلا ضعاف النفوس المنكرين للحياة^(٤)، وليس حب المصير فى النهاية سوى أقصى درجات الضرورة عندما تلتحم بشخصية المبدع فتزغمه على اتخاذ القرار الحر.

(٤) تتبع فكرة العود الأبدى فى مؤلفات نيتشه :

(أ) العود فى «الحكمة المرحية» :

جاء فى نص شهير لنيتشه فى مؤلفه «الحكمة المرحية» ما يلى «ماذا يحدث لو أن جنياً اتبعك بالليل أو بالنهار إلى أشد خلواتك عزلة، وأخذ يقول لك: «إن هذه الحياة

(١) «إن الإرادة لعاجزة عن أن تريد ما مضى، وفى عجزها عن تحطيم الزمان وجشع الزمان أساها الأوحدة». (هكذا تكلم زارذشت - فى الخلاص).

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(3) Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought..", pp. 58 - 59 .

(٤) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ١٤٢ .

كما تعيشها، وكما عشتها، لابد أن تحياها مرة أخرى، بل عدداً لا نهائياً من المرات، ولن يكون فيها شيء جديد، بل إن كل ألم، وكل سرور، وكل فكرة وزفرة، وكل واقعة كبيرة كانت أو صغيرة من حياتك - ستعود بنفس النظام من التابع، وكذلك سيعود هذا العنكبوت، وضوء القمر الذى يتخلل الأشجار، وكذلك هذه اللحظة نفسها. إن الساعة الرملية للوجود ستعود بلا نهاية وأنت معها، يا ذرة من ترابها^(١).

- إذا سمعت هذا الكلام ألا ترتدى على الأرض وأنت تصر على أسنانك، وتلعن هذا الجنى الذى تحدث إليك على هذا النحو؟ أو لعلك عشت لحظة من تلك اللحظات العجيبة فتكون إجابتك عليه هكذا: أنت إله. ولم أسمع قط قولاً أكثر من ذلك ألوهية^(٢).

يرجع الفرع والرعب فى فكرة العود الأبدى «ظاهرياً» إلى ذلك التكرار اللامتناهى الذى لا يسمح بأى تجدد نهائى فى الكون، - وبعبارة أخرى - لن تسمح «الرتابة الأبدية» بأدنى إمكانية لحدوث أى شيء جديد^(٣)، كما أنها تتضمن عودة الانسان الصغير والتافه من جديد وبصورة أبدية^(٤).

... «وأسفاه أن الانسان سيعود، سيعود الانسان الصغير دوراً فدوراً إلى الأبد»^(٥).

هذا ما يبدو فى الظاهر، ولكن حقيقة الأمر تشير إلى أن النص السابق يتضمن «أمراً» هذا نصه : «عش بحيث تريد الحياة عدداً لا نهائياً من المرات»، ولا تتمثل المشكلة فى اختراع معيار للأفعال الفردية، وإنما فى إمداد الانسان بالباعث اللازم لرفع مستوى وجوده الخاص أو بمعنى آخر توفير الدافع اللازم لعبور الهوة بين الحيوان والانسانية الحقيقية أو بتعبير نيتشه «ظهور الإنسان الأعلى».

(1) "Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!".

(-) Nietzsche, F.: "die Fröhliche Wissenschaft", 431, S. 202.

(2) Nietzsche, F.: "Die Fröhliche Wissenschaft", 314, S. 203.

انظر أيضاً :

- Nietzsche, F.: "Le Gai Savoir", Traduit. par Henri Albert, 13 ieme ed. Oeuvres complètes de Nietzsche, Paris, 1927, pp. 295 - 296.

(٣) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية...»، ص : ٦١.

(4) Danto, A.C.: Nietzsche As Philosopher, p. 210.

(٥) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث، الناقه، ص : ٢٥١.

وهناك من يرى تماثلاً بين فكرة العود الأبدى أو «الأمر» في فكرة العود الأبدى والأمر «المطلق الكانطى» في أن كليهما يضع هدفاً وغاية للفعل، إلا أن الأمر عند نيتشه ذو طبيعة حركية ديناميكية ويشير إلى اتجاه بعينه.. نريد أن نكون أنفسنا، متفردين، نبدع القوانين لأنفسنا، ونبدع ذواتنا، فنيتشه لا يشرع للأفعال الخاصة، وإنما يضع تشريعاً لاتجاه هذه الأفعال، ومن هنا كان هجوم نيتشه على الأمر المطلق الكانطى كأساس للأحكام الخلقية، فالعود كأمر وجودى لا صلة له بالأحكام الخلقية بالمعنى التقليدى^(١).

وليس التكرار اللامتناهى هو ما يرمى إليه نيتشه من خلال النص السابق، بل إن «أسمى صياغة للإيجاب» أو «فكرة العود» تنصب أساساً على حالة الوجود الفردية وابداعها فى اللحظة^(٢)، فيتحقق الأمر التالى : إخلق لنفسك لحظات متعددة بقدر الامكان بحيث تريد أن تحيا مرات ومرات فى الأبدية والأمر هنا يحتمل ثلاثة أمور :

أ) إذا ما كان التكرار متطابقاً، فإن عدد مرات التكرار لا صلة له بالموضوع؛ لأننى لن أتمكن من معرفة ما إذا كان هذا الحدث تكراراً أو غير ذلك، حيث يبدو هو ذاته كما لو كان قد حدث مرة واحدة .

ب) إذا ما كان التكرار مختلفاً، فإن كل التنوعات الممكنة ستعاود الظهور عدداً لا نهائياً من المرات.

ج) إذا كانت هذه الحياة هى الحياة الوحيدة التى نحياها لمرة واحدة فإن الأمر كله ينصب على «اللحظة الأبدية» التى تثير كفاح الانسان إلى أقصى حد ممكن من النبيل والمأسوية، وهذا هو السبب فى أن العود الأبدى هو «التوكيد الأعظم» و«أثقل الأحمال» و«الفكرة المتغلبة المنتصرة على سائر الأفكار»^(٣).

مما سبق يتضح لنا أن القاعدة الأخلاقية الأساسية فى العود : «عش بحيث ترغب فى الحياة ثانية» قد استبدلها نيتشه بقاعدة كانط الاخلاقية «إفعل بحيث تصلح قاعدة سلوكك لتكون قانوناً عاماً يسرى على الجميع»، وإذا كانت القاعدتان

(1) Howey, R. L. : "Heidegger & Jaspers ... pp. 149-150 .

(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..Sp. 280 .

(3) Howey, R. L." Heidegger & Jaspers.. p. 150 .

تشارك في هدف واحد وهو «إلزام الفرد بمسئولية فعله»، فإن كانط يحقق هذا الهدف عندما يشعر الفرد بأن تصرفه قد غدا قاعدة عامة للبشر أجمعين، ومن ثم يتوخى الحذر، ويتجنب الخطأ في سلوكه، أما نيتشه فيحقق هذا الهدف على نحو مخالف، فيدعو الفرد إلى الفعل - على أفضل نحو ممكن - لأنه سيظل يفعل نفس الفعل مرات لا نهائية، فبدلاً من أن يكرر الفعل «عرضياً» بين أشخاص مختلفين - كما يفعل كانط - يكرره «طولياً» خلال الزمان في الفرد الواحد مرات لا متناهية، وكلا الطريقتين في تكرار الفعل ترميان إلى نفس الهدف وهو إزالة عنصر العرضية في الفعل، وهو العنصر الذي يلزمه إذا اقتصر على اللحظة الحاضرة أو الفرد الواحد فحسب^(١).

(ب) العود في «هكذا تكلم زرادشت» :

يشير نيتشه إلى فكرة العود الأبدى في فصل يقع تحت عنوان «الساعة الأكثر صمتاً» وفيه يودع زرادشت أصدقاءه ليعود إلى وحدته من جديد، إن أشد ساعاته سكوناً قد تحدثت إليه، صوت سيدته المخيفة قد همس في أذنه وملأ قلبه بالرعب، حقيقة الخفية الباطنة تريد أن تكشف عن نفسها، ففي أشد ساعاته سكوناً يتجلى له أشد الأشياء حباً في السكون، وسر الزمان الذي طالما طارده على وشك أن يعلن عن ماهيته وجوهره .

السيدة المخيفة تقول لزرادشت : «أنت تعرفه!، لكن ذلك الشيء الذي لا يقوى على أن ييوح به لنفسه، ذلك الذي يفوق طاقته، والذي سيعود من أجله إلى وحدته، ويفترق عن أصدقائه هو «إلهامه المفاجئ» عن معنى الزمن الذي يتعدى حدود الماضي والحاضر والمستقبل» - إن زرادشت في طريقه إلى فكرته المحيرة عن عودة الشبيه الأبدية^(٢).

يقول «زرادشت» عن فكرة العود : «إنك لجد ثقيلة في أغوارى أيتها الفكرة، ولسوف أجد يوماً قوة الأسد، وأتخذ لصوتي زئيره، فأرفعك من الغور إلى المنبسط،

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، صص : ١٤٣ - ١٤٤ .

(٢) عبد الغفار مكاوي : «مدرسة الحكمة - العود الأبدى»، ص : ١٩٧ .

حتى إذا ما تغلبت بذلك على نفسى تدرجت إلى إنتصار أعظم أختتم به أعمالى، وإلى أن أبلغ هذا الظفر سابقي تأتها على بحار لا أعرف لها ساحلاً» (١) .

يبدو من ذلك أن الساعة الأشد سكوناً هي الساعة التي يظهر لنيته فيها جوهر الزمان ذاته، وهي الساعة الأكثر صمتاً؛ لأنه يبرز فيها وحدها ما يفسح المكان لكل ضجة؛ وذلك لأن الزمان ينساب بهدوء كبير، بل هو أكثر ما فى الطبيعة هدوءاً وسكوناً (٢) .

اقتصر الجزء الثالث من «زادشت» على فكرة العود الأبدى، ويدور فصل «الوجه واللغز» حول هذه الفكرة حيث يروى زادشت رؤياه إلى «الملاحين»، وهو يختار هؤلاء المغامرين الباحثين الفرحين بالألغاز والجسورين الذين يقطعون الأسفار البعيدة ولا يحبون أن يعيشوا بغير خطر، لكي ييوج لهم بفكرته عن عودة الشبه الأبدية - إنه يحكى لهم تجربته الحافلة بالأحاجي والرموز «عطشان مضيت منذ عهد قريب خلال غبش الضباب الملون بلون الجثث - عطشان صلب العود يشفتين مضمومتين، لم تكن شمس واحدة قد أفلت فى عيني» .

ويبدو لنا حديث زاردشت إلى «الملاحين الذين يعبرون به البحر» حديثاً مملوءاً بالألغاز والرموز، كما أنه يتحدث إلى «العبيط فى المدينة العظيمة»، ولكنه لا يتحدث إلى الآخرين بقدر ما يتحدث إلى نفسه (٣)، فالأمر فى أساسه حوار داخلي، وهو حينما يتحدث عن الانسان الأعلى فإنما يتوجه بالحديث إلى سائر الناس، وحينما يتحدث عن موت الاله وإرادة القوة فالى عدد قليل، وحينما يتحدث عن العود الأبدى فإنه يقصر الحديث على نفسه .

يقف الانسان المتوحد وحده فى الخارج على أبواب الكون وهو يشعر بالحنين الكبير، وهذه العلاقة التى تربط بين العزلة وكلية العالم تحدد أرفع فكرة لدى زاردشت (٤) .

لقد صعد ذات مرة على الجبل، وعلى كتفيه جلس «روح الثقل» نصف قزم،

(١) نيته : «هكذا تكلم زاردشت» الجزء الثالث : «الساعة الأكثر صمتاً» ص : ١٨٩ .

(٢) أريجن فنك : «فلسفة نيته»، ص : ٩٤ .

(٣) عبد التفار مكواى : «مدرسة الحكمة - العود الأبدى» ، ص ص : ١٩٧ - ٢٠٠ .

(٤) أريجن فنك : «فلسفة نيته» ، ص ص : ٩٥ - ٩٨ .

ونصف حيوان يدب في الطين، وظل يصعد متحدياً هذا الروح الذي يشده إلى أسفل ويصب في أذنيه الرصاص، إن طريقه هو الطريق الصاعد إلى أعلى درجات الانسانية، كان زرادشت والقزم يقفان تحت بوابة على طريق : «أنظر إلى هذه البوابة أيها القزم إنها ذات وجهين، فهناك طريقان يجتمعان هنا، ولم يحدث لمخلوق أن وصل إلى نهايتهما. فهذه الحارة الطويلة إلى الراء، تمتد امتداد الأبدية، وتلك الحارة الطويلة إلى الأمام، إنها أبدية أخرى، الطريقان متقاطعان ويصطدمان ويتلاقيان تحت هذه البوابة، واسم البوابة مكتوب عليها : إنها اللحظة» (١) .

حدد نيتشه الفارق بين دربي الزمان، انهما يتصادمان ويتعارضان في اللحظة، فالماضي ما كان محدداً، والمستقبل ما لا يزال مفتوحاً، والماضي والمستقبل متغايران تماماً ومتناقضان، ولكنهما يلتقيان مع ذلك في «اللحظة» وانطلاقاً من اللحظة تتشكل أبدية الماضي وأبدية المستقبل .

ولكن ما معنى كلمة «أبدية» الماضي وأبدية المستقبل ؟

يجيب القزم بأن كل ما كان مستقيماً كاذب، وأن كل حقيقة ملتوية، والزمن نفسه دائرة» (٢)، والجواب صحيح من وجهة نظر نيتشه، ولكنه بالغ السهولة (٣)، ولكن ربما لم يكن الأمر ممكناً على غير هذا النحو؛ لأننا لا نملك مفاهيم وتصورات قبلية خاصة بالزمان نفسه، فجميع مفاهيمنا حول الزمان تتجه إلى داخل العالم، ونحن لا نفكر في الزمان الكلي الذي يمثل طابعاً مميزاً لكلية العالم، وربما لم يكن التفكير في الزمان الكلي ممكناً إلا بإقصاء التمثيلات داخل الزمان على نحو مستمر .

يتمكن زرادشت من الصعود على الرغم من روح الثقل الذي يجذبه إلى أسفل، ويهمس روح الثقل الذي يتخذ صورة القزم في أذنيه قائلاً : «أنت يا حجر الحكمة ! إنك ترتفع، وتقذف بنفسك عالياً، ولكن كل حجر يقذف به لا بد من أن يسقط، ... ولاذ القزم بالصمت حينما قال له زرادشت :

«أيها القزم . إما أنت أو أنا - إنها شجاعة زرادشت التي مكنته من مواجهة القزم، فالإنسان هو أشجع المخلوقات ، وشجاعته هي التي قهرت كل المخلوقات.»

(١) عبد الغفار مكاوي : «مدرسة الحكمة» ، ص : ٢٠١ .

(٢) أريجن فك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ١٠٠ - ١٠١ .

(3) " .. Alles Gerade Lügt .. Alle Wahrheit ist Krumm, die Zeit Selber ist ein Kreis".

يرى نيتشه إرتباط مفاهيم الحياة والمعاناة والدائرة، وهو عندما يصف رؤيا العود يسمى نفسه بالدافع عن الحياة وعن المعاناة والدائرة، نفسه بالدافع عن الحياة وعن وعندما يصبح «أما أنت أو أنا» أى «أنا الأقوى لأنك (أى القزم) لا تعرف فكرتى المعبرة عن الهاوية التى لن تستطيع تحملها فهو يعبر عن مواجهته للقزم - وعندما يصبح (أنا أو أنت) يعبر عن انتصاره عليه، فيقفز القزم بعد ذلك من فوق كتفيه؛ ذلك أن فكرته تذهب إلى أغوار الحياة والمعاناة والدائرة على نحو لا يستطيع القزم تحمله .

أما عن صورة البوابة التى آمدنا بها زرادشت واللحظة، والأبدية الماضية والمستقبلية، وتقاطع كليهما فى اللحظة، فإم القزم يعجز عن فهم ذلك كله، وينتهى إلى الاجابة السريعة اليسيرة : «الزمان دائرة»^(١) .

ويلاحظ أن التناقض بين الماضى والمستقبل يختفى بمجرد أن يترك المرء اللحظة، كما يلاحظ أن الدربين الطويلين اللذين يتجهان بعيداً عن اللحظة «مكانيان» وإن لم يلتقيا أبداً لتكوين الدائرة، ولما أمكننا تسميتها «دربين»، وأن «اللحظة» ذاتها «بوابة حيادية» وهى «أيضاً مكانية»، ولا صلة لها بالماضى أو الحاضر أو المستقبل - إنها تترك الفيضان الزمانى يجرى ببساطة خلالها، أما التقاء الماضى والمستقبل فى اللحظة فهو «ليس مكانياً»، فالماضى والمستقبل، ومن ثم الزمان كله وكذلك العود الأبدى، كل ذلك يلتقى فى اللحظة^(٢) .

يرتكز العود الأبدى على أبدية مسيرة الزمان، فلقد تم كل شئ بالضرورة، وينبغى أن يعود ثانية وحينما بلغ زرادشت هذا الحد سمع صراخاً، واكتشف راعياً كانت «أفعى» قد دخلت فى حلقة، يقول: «... فتساءلت عما إذا كنت قد رأيت من قبل مثل هذا الاشمئزاز والشحوب على وجه من الوجوه، وبدأت أسحب الأفعى بيدي، ولكنى شددت عبثاً، فسمعت من داخل صوتاً يهيب بالراعى قائلاً: عض عليها بأسنانك، ولاتنى حتى تقطع رأسها، ... فيا أيها الشجعان المحيطون بى .. يا من تقتحمون مجاهل البحار مستسلمين للشرع الغدار وأنتم تسرون بالألغاز، حلوا ما رأى

(1) Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought .. pp. 36 - 37 .

(2) Ibid., pp. 39 - 41 .

المنفرد من أُلغاز، وقد كمن فيها ما كان وما سيكون... على أن الراعى بدأ يشد بأسنانه منفذاً ما أشرت به، وما لبث أن انتفض دافعاً برأس الأفعى إلى بعيد، واقفاً على قدميه. وتبدلت هيئة الراعى فلم يعد راعياً ولا حتى انساناً، إذ جُلله الاشرار، وضحك ضحكة ما سمعت حياتي مثلها^(١) .

يبدو من النص السابق أن الأفعى هي الرمز الذي استخدمه نيتشه ليشير به إلى فكرة العود البعيدة الغور، فالأفعى هي التي زحفت إلى حلق الراعى بينما كان نائماً، وهي التي ملأت فمه قرفاً وحاولت أن تقضى عليه، أما زرادشت فيحاول أن يجذب الأفعى من حلق الراعى ولكن دون جدوى، ويتساءل من يكون هذا الراعى الذي زحفت إلى حلقه الأفعى؟ - ويجيب على هذا التساؤل في فصل بعنوان : «الناقة» لقد «تحول» الراعى عندما قطع رأس الأفعى، فالتغلب على فكرة العود الأبدى يعقبه مرح شديد، وتجربة العود إذا ما عاشها الانسان، تتيح له أن يعرف كيف أنها تجربة فريدة، وجديدة تماماً، كما أنها تجربة فورية مباشرة^(٢) .

عندما ينتصر الراعى على الأفعى يتحول، بمعنى أنه لم يعد انساناً ولا راعياً، لقد تحول وكلله النور وكان يضحك ضحكاً جليلاً؛ ذلك أن تغلب الانسان على فكرة العود ومقاومته لها يؤديان إلى تحول الوجود تحولاً حاسماً، كما يتحول الجد والثقل إلى خفة الضحك التي تفوق الانسان^(٣) ويتحول «اللفز والرؤيا» هنا إلى «اللفز والحل»، والحل يعني الخلاص حيث يرهن لفرز «ديونيزيوس» ذاته لخاتم الخواتم مع مراعاة أن الزمان ليس دائرة كما أراد أن يوهمننا القزم وإنما «الأبدية» هي التي تمثل خاتم الخواتم، والخاتم هنا ما هو إلا رفض مطلق لفكرة الزمان الميكانيكي أو الغائي؛ فخاتم الخواتم يدور حوله نفسه، ووجوده بأسره هو «العود الأبدى للشبيه»^(٤) .

وفي فصل «الناقة» يستكمل نيتشه ما طرحه في «الوجه واللفز» يقول : «إنهضى أيتها الفكرة الرائعة المنبثقة من أعماق ذاتي، لقد كنت لك فجعراً، وأعلنت انجلاءك

(١) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث - «الوجه واللفز»، ص ١٨٥ - ١٨٩ .

(2) Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought.. pp. 41 - 42 .

(٣) أريجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٠٣ .

(4) Stambaugh, J.: "Nietzsche's Thought .. p. 42 .

كالديك الصائح ... أنا هو زرادشت مؤكد الحياة، مؤكد الألم، مؤكد الدائرة الأبدية، أدعوك يا أعمق فكرة بين أفكارى^(١).

إن فكرة العود عميقة وقوية حتى أن زرادشت يسقط دونها ولا يقوى على احتمالها ويبقى فى غيبوبة سبعة أيام، لقد نجح فى إلقاء الضوء على عمقه الأخير، ولكن ما يراه يقهره ويربكه، وهنا تختفى الفكرة كما اختفى القزم، ولكن لأسباب مختلفة؛ فالقزم اختفى لأنه لم يعد يفهم، وتختفى الفكرة العميقة الغور، لأنها لم تعد تختبئ فى أعماق زرادشت، بل أصبحت جزءاً متكاملأً معه أثناء الأيام السبعة التى قضاه فى فراشه كما لو كان ميتاً، ولم يفسر القزم معنى ما حدث لزرادشت، وإنما قام بذلك حيواناته الذين أضفوا على ما حدث معنى حقيقياً صادقاً ولكنه ملغز غير مفهوم^(٢).

تحدث الحيوانات عن عجلة الوجود التى تدور بصورة أبدية: فنقول :

« .. الكل يذهب والكل يرجع وعجلة الكون تدور إلى الأبد، كل شئ يموت ، وكل شئ يعود فتأتى أزهاره، ودوائر الوجود لا انتهاء لها، تتحطم الأشياء فتبتدء، ثم تعود فتلتئم لتجديد بناء الوجود .. فحلقة الكون مخلصه لذاتها إلى الأبد. إن الوجود يبدأ فى كل لحظة، فعلى محور (هنا) تنفتح دوائر الأجواء «هنالك»، فالمحور مركّز فى كل مكان، وطريق الأبدية كله تعاريج » .

وعاد زرادشت إلى إبتسامته قائلاً « ... إن هذا الاحتقار العظيم للناس هو الأفعى التى تغلغت فى حلقي فكادت تخنقنى، كما كاد يخنقنى أيضاً ما أنبأنى به العراف إذ قال : كل الأشياء متساوية ولا شئ يستحق العناء... وأأسفاه! إن الانسان سيعود، سيعود الإنسان الصغير دوراً فدوراً إلى الأبد.. ما أنت إلا النبى المعلن تكرار عودة الأشياء إلى الأبد، وهذا ما قدر عليك القيام به منذ الآن^(٣) .

(1) Ich, Zarathustra, der Fürsprecher des lebens, der Fürsprecher des leidens, der Fürsprecher des Kreises - dich rufe ich - meinen abgründlichsten Gedanken!"

(-) Nietzsche, F. : "Also Sprach Zarathustra", "der Genesende, S. 462 .

(2) Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought..", p. 44 .

(3) Nietzsche, F. : "der Gensende", 3. Teil, S. 465 .

(-) .. Ach, der Mensch Kehrt Ewig wieder! Der Kleine Mensch Kehrt Ewig wieder .

فوقها .. إن في العالم من الأغوار ما لا يدركه النهار، ومن الأشياء ما يجب كتمانها أمامه» (١) .

من المنتص: انسبق يتضح لنا أن .. إنست يحارب ميتافيزيقا سلبية، ودور مع ذلك لم يزل مقيداً بها وبوسائلها، وهو الآن يدخل أرضاً لم يصرفها أحد قبله، ويحاول التعبير عن شيء لا اسم له حينما يفكر في العود ليصبح العالم كله مشكته الرئيسية، وهو هنا رائد الفكر الذي يتجاوز الأشياء كلها، ويحاول إدراك العالم بكلية؛ لكنه يواجه صعوبة جمة، فالصعود فوق جميع الأشياء التي تدخل في العالم لفهم العالم نفسه يوقعه في شبك هذا العالم الذي أراد أن يعلو فوقه، وكلما حاولنا تصور العالم على أنه ذلك الذي يحيط بالأشياء جميعاً ويتجاوزها، لا بد وأن يظل تصورنا له محدداً بالأشياء، فهل يعبر نيتشه عن فكرة خيالية مجنونة تبذل كل أفكارنا التي تعودنا أن نفهم بها الزمان، أم أنه يكشف لنا عن معرفة أعمق بالزمان تحيط به في أفقه الكوني الشامل، فيتجاوز مجال العالم كله حيث لا يستطيع أن يدحى به فكر ولا منطق (٢) ؟ .

«أن ألقى بنفسى في عليائك - هذا هو عمقى ! أن أخفى نفسى في نقائك - هذه هى براءتى !» .

فهو يواجه الآن السماء ويفتح عينيه وصدره لنورها الساطع، الذى يسطع فوق الأشياء جميعاً، وليست براءة الوجود سوى نور العالم الذى يغمر كل الموجودات؛ كما أن التفكير فى العالم بكلية يبذل «الخطيئة»، و«الذنب»، كما يحو الخير والشر وغيرها من كلمات البشر التى تغطى وجه السماء كالسحب، وينقشع غضب الآلهة، وينهدم كل تفسير ميتافيزيقى وأخلاقى للوجود، فيتحرر الانسان ويصفو، ويستعيد براءة الأطفال. ولا تعنى رؤية زرادشت النقية سوى تخلص هذا الموجود من كل ما ألقته الأجيال الطويلة على صدره من قدر وأخلاق، فتريحه من كل التفسيرات الغيبية والعقلية، وتتركه يسير فى الزمن وكأنه طفل خفيف يرقص ويلعب،

(1) Nietzsche, F. : "Also Spach Zarathustra", 3. Teil, "Vor Sonnen-Aufgang", S. 416 .

(٢) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

فلقد تفتح كيانه كله للعالم، وتمكن من فهم العود الأبدى فهماً أصيلاً^(١)، إن ما يلاقيه زرادشت قبل مطلع الشمس هو هاوية النور، وفسحة العالم المفتوحة المتألقة تسبغ على الأشياء جميعاً طابعها المرئى، وتجمع ما كان مبدأً، وأهم ما تعنيه رؤية الموجود فى نور العالم: إقصاء جميع المقولات التى تتناول المدلول الأخلاقى والحكمة من مجرى الأمور داخل الزمان، واعتبار هذا المجرى بمثابة حلقة فيها كل شئ رقصة دائرية يتم فيها الارتفاع فى أجواء العالم عن طريق رمز سماء النور^(٢).

وفى الفصل الذى يقع تحت عنوان «الفضيلة المصغرة» يشير نيتشه إلى أن ما يسمى بالفضيلة ما هو إلا خسارة على صعيد العالم، وليست الضحالة هنا سوى صخور العلاقة بالعالم التى يصطدم بها، فإن اقتصر الانسان على المحدود والراهن، وإن لم يبع سوى السعادة والرضى فإن أجواء العالم الواسعة لا تحقق عبر حياته، وعلى ذلك فإن هذه الفضيلة علامة تكشف فقر الوجود فى علاقته بالعالم.

وفى الفصل الذى يقع تحت عنوان «على جبل الزيتون» يضع نيتشه الانسان المنفتح على العالم فى مواجهة الانسان المنغلق، ويشيد بمجد سماء الشتاء الصامتة «وهى رمز الانسان العظيم الذى يفتح انفتاحاً واسعاً، ويحتمل الأجواء الواسعة والصقيع، فزادشت يدرك نفسه على أنه «الإمكانية» فى مقابل النفوس المنغلقة الهزيلة، ومن كان منفتحاً على العالم، كان حراً حقاً وصدقاً^(٣).

وفى الفصل الذى عنوانه «عبور» لا يقتصر زرادشت على رفض المدينة العظيمة التى هى أقصى مثال على غياب العالم^(٤) وإنما يلح على عبور الانسان العظيم لفقر العالم^(٥) وهو حينما يعرض عن جميع صيغ الانسانية الفقيرة، فإنه يعود ثانية إلى العزلة «موطنه الخاص»، وليس الوطن سوى القرب الأليف من الأرض والانفتاح على العالم، وهو القرب الأساسى للأشياء جميعاً، ويشعر زرادشت فى ذلك كله بالشوق العظيم الذى يندفع بإتجاه الكل، والذى يبحث عن انسان الانفتاح الأقصى على العالم، الانسان الذى يعرف العود الأبدى.

(١) المرجع السابق، نفس المكان.

(٢) أويجن فتل: «فلسفة نيتشه»، ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٨.

(4) Weltlosigkeit.

(5) weltarmut.

وفى فصل «الشُرور الثلاثة» يتناول الأشياء التى حملت أكبر قسط من اللعنة بروح ناقدة وهى «الشهوة والنزوع إلى السيطرة، والأنانية»، ولما كانت المشكلة الأساسية فى الجزء الثالث من زرادشت هى «مشكلة العالم»، فإن نيتشه يتناول هذه الأمور من حيث علاقتها بالعالم كى يتضح ما إذا كانت صيغ انفتاح على العالم أو غير ذلك .

يرى نيتشه «الشهوة» بمنظور جديد فهى سعادة الأرض، والفوران الذى يتبين الحاضر فى كل مستقبل، وفيها يرتفع الوجود ذو الصبغة الفردية فوق ذاته فى سلسلة الأجيال اللانهائية، ويقيم فى كلية الزمان، مع أنه يفرق ظاهرياً فى نشوة اللحظة. ففي اللحظة المحدودة يقوم فى الخفاء الزمان اللامحدود .

أما «النزوع إلى السيطرة» فهو ما يدفع إلى العمل والذهاب قدماً، إنه الزمان بوصفه تاريخاً، وكل عصر يتفوق على ذاته بفضل «النزوع إلى السيطرة» الذى يشير إلى الدرب صوب الأجواء الفسيحة، وما لا يمكن التنبؤ به بعد .

ولا يقصد نيتشه «حب الذات» الأنانية البائسة، بل الفضيلة المعطاءة التى تهب ذاتها عن فيض فى خيالاتها؛ إنها فضيلة النفس التى تحتاج إلى العالم فلا تلقى استقراراً إلا حينما تحيط بها المسافات المترامية، وتتجلى العلاقة بالعالم فى ضوء هذه الشرور الثلاثة، ويعبر «مبدأ تحول القيم» فى هذا الصدد عن عظم العلاقة بالعالم أو صغرها .

أما عن «فصل حول روح الثقل» فيدرك زرادشت ذاته بمثابة النقيض لروح الثقل، فهو عدوه اللدود، إن زرادشت يطير ويفيض، ويقف خارجاً فى الكل، حتى أنه ما كان فى الماضى تسليماً مثالياً لعالم آخر أصبح الآن العلاقة العميقة والحقيقة بالعالم^(١)، ويبدو أن نيتشه يصير علاقات جوهرية بين الخفة والأنانية والعالم ويجعل من روح الثقل النقيض لكل ذلك فيوثقه بما هو داخل العالم، فالثقل يعنى مجازاً الحياة المنهارة التى تأخذ كل شئ مأخذاً ثقيلاً، والتى تحمل نفسها - مثل الجمل - بالأخلاق والدين، فتلقى على العالم نظرة حزينة قاسية، وتتم الغلبة على الجميع

(١) المرجع السابق، ص ص ١٠٨ - ١١ .

القيود داخل العالم حينما يشعر الانسان بأن وجوده يمتد صوب اللانهاية خلف حدود جميع الأشياء المحدودة .

وانطلاقاً من علاقة الوجود بالعالم يدرك «زاردشت» الفارق بين منظومتين من القيم فى فصل بعنوان «حول الوصايا القديمة والجديدة» ، فالوصايا الجديدة هى لوحات حب البعيد وحنين الانسان الأعلى الخلاق؛ إنها لوحات قيم خلقها الحنين وحب العالم الفياض المتحرر، والذي يعود دوماً إلى ذاته، ويشير نيتشه فى هذا الفصل إلى أسمى أنواع الموجودات وهى النفس التى تملك أطول سلم صاعد، والتى تستطيع الهبوط إلى أكثر المنحدرات انخفاضاً، إنها النفس التى تستطيع أن تجرى رتضيع فى ذاتها وإنها النفس الضرورية كما إنها النفس المصادفة، إنها النفس التى تحب ذاتها، والتى يتم للأشياء فيها صعودها وهبوطها، إنها النفس الأشد اتساعاً لأنها تعرف العود الأبدى^(١) .

ومن أهم فصول الجزء الثالث التى تتناول فكرة العود الأبدى هو الفصل الذى يقع تحت عنوان «الأمية العظمى» وفيه يعرض نيتشه ملامح الحياة الجوهرية للوجود المنفتح على العالم فيقول : «.... أن تغنى غناء مشبواً، حتى تسكن جميع البحار، وتنصتى إلى شوقك، - حتى يسبح القارب فوق البحار الساكنة المشتاقة، حتى تسبح المعجزة الذهبية التى تخطر حول ذهبها كل الأشياء الطيبة الشريفة العجيبة : وكذلك الكثير من الحيوانات الكبيرة والصغيرة، وكل ذى أقدام خفيفة عجيبة حتى يستطيع السير على دروب البنفسج إلى المعجزة الذهبية، إلى القارب الحر وإلى سيده زارع الكروم الذى ينتظر وسكينه فى يده...»^(٢) .

فالشوق الانسانى العظيم العظيم الذى يعرف أن جوهر العالم هو العود الأبدى لايد أن يتحقق، والباحث عن نفسه لابد أن يعثر عليها، فيتغنى زرادشت بالتركار الأبدى، وتقابل النفس التى انطلقت تسبح فوق البحار الساكنة المشتاقة القارب الذهبى الذى يسبح فوق مياه الصيرورة، هذا القارب هو آخر ما تصل إليه النفس، وهو قلب الوجود ومركزه - أما عن ملاح هذا القارب فهو ديونيزيوس : إله النشوة

(١) المرجع السابق، ص ١١٢ - ١١٣ .

(2) Nietzsche, F. :: "Also Sprach Zarathustra", Von der grossen Sehensucht", S. 496 .

والحب، المأساة والملهاء، يشكل كل شيء دون أن يكون له شكل، لعب الوجود نفسه، سيد الكرم وزارعه، إنه المانع العظيم والسالب العظيم، بل هو المخلص الأخير الذي يبشر به زاردشت، والكلمة الأخيرة التي يعلنها^(١)؛ إنه الجواب على أمنية الانسان العظمى، وهو الذى يظهر كل موجود ويخفيه، ويسود كل تبدل، كما يسود مجرى الأشياء فى الزمان^(٢).

«آه يا نفسى! لقد حررتك من كل قيد خفى، وطهرتك من الأدران، ونفضت عنك التراب والعنكبوت والظلال،... أى نفسى! لقد نفضت عنك صفائر حياتك، وأقنعتك بالخروج عارية أمام عين الشمس...»

والآن «يعلو» الانسان العلو الحق الذى يربطه بالعالم، ويقف مثل زرادشت، عارياً أمام الشمس، وقد ترك وراءه كل الظلال القديمة التى فسرت الحياة بالخطيئة والذنب، وصورت له عالماً آخر وراء هذا العالم، وأخلاقاً أخرى غير أخلاق القوة والشجاعة والخطر - إن روحه الحق تطارد السحب جميعاً من سمائها وتحرر من ظلال التراث المسيحى - الأفلاطونى، وتخرج إلى آفاق العالم الرحب بعد أن اكتشفت سر الزمان والمكان^(٣).

«آه يا نفسى! لقد أعطيتك أسماء جديدة، وألعاباً بهيجة الألوان، سميتك «القدر»، و«الوعاء الشامل لكل ما هو شامل» و«حبل صرة الزمان»، و«الجرس السماوى»^(٤).

ولقد تحول فهم الانسان للوجود بفضل فكرة العود، وأصبح يفهم كل شيء فى ضوء العالم الشامل المحيط، لقد «علا» وارتفع حتى أصبحت نفسه هى الوعاء الذى يشمل كل ما هو شامل، وإرتبطت نفسه بالوجود والزمان كما يرتبط الطفل بأمه، وصارت كالسمااء التى تسدل قبتها الزرقاء على جميع الأشياء^(٥)، ويصبح إدراك كل

(١) عبد الغفار مكاوى: «مدرسة الحكمة»، ص: ١١٣.

(٢) أويجن فلك: «فلسفة نيتشه»، ص: ١٢٣.

(٣) عبد الغفار مكاوى: «مدرسة الحكمة»، ص: ٢١٠.

(4) Omeine Seele, ich gab dir neue Namen und bunte Spiel- werke, ich hiess dich "Schicksal" und Umfang der "Umfänge" und Nabelsch- mur der Zeit", Und "azurne Glöcke", S. 468.

(٥) المرجع السابق، ص: ٢١١.

موجود يتم على ضوء الكل، وعلى ضوء اللعب الحاضر في كل مكان، وتشارك النفس التي تقف خارجاً في لعب العالم الذي يحتوى كل شيء^(١).

«آه يا نفسى ! لقد غمرتك بجميع الأنوار والظلمات، وكل ما فى الكون من سكنات ورغبات، فرأيتك تنمين أمامى كما تنمو الجفنة فى الكروم»^(٢)، يشير نيتشة فى هذا النص إلى نفس الانسان التى تقف فى المسافة بين السماء والأرض، وقد تحول هذا الانسان بفضل معرفة العود الأبدى، وتشبه نفس الانسان تلك الكرمة التى تتعالى من الأرض باتجاه النور وتحمل الثمار، كما تشبه النفس المثقلة بالحنين إلى الكرمة وقد أصبحت هذه النفس وافرة الغنى كما أن الكرمة تحمل العدد الوفير من العناقيد الذهبية «أى نفسى ! ليس فى الكون من نفس أشد منك حباً ورحابة وحناناً، فأين يتقارب الماضى والمستقبل إن لم يتقاربا عندك»^(٣).

لقد ارتفعت النفس النفس فوق العالم، فازدادت محبتها لكل ما فى داخل العالم، نودى الانسان أن يخرج إلى الكل، ولكنهبقى وسط الأشياء، وعرف اللامتناهى فتضاعفت صلته بالمتناهى، إن الارتفاع إلى القمة قذف به إلى القاع، والعلو فوق المصير زاده شعوراً بتعاسة المصير^(٤)، إن فكرة العود ترفع التضاد الموجود بين الماضى والمستقبل أو هى تضيف على الماضى طابع الامكان المفتوح الذى يتصف به المستقبل، تخلع على المستقبل طابع الثبات الذى يتميز به الماضى، فيفقد الزمان اتجاهه المستقيم المألوف^(٥)، وعلى ذلك فإن فكرة العود تنطلق من الزمان الخطى ومن التتابع داخل الزمان الذى يفرق بوضوح بين الماضى والمستقبل إلى إلغاء الزمان الخطى، ومن ثم الفارق بين الماضى والمستقبل، فتتخذ الأبدية معنى جديداً^(٦).

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشة»، ص : ١٢٥ - ١٢٦ .

(٢) نيتشة : «هكذا تكلم زارذشت»، الجزء الثالث «الأمنية العظمى»، ص : ٢٥٤ .

(٣) "Omeine Seele, es gibt nun nirgends eine Seele die liebender Wäre und umfangender und umfänglicher wo wäre Zukunft und Vergangenes näher beisammen also bei dir.."

(-) Nietzsche, F. : "Also Sprach Zarathustra", vorder grossen Sehnsucht", S. 468 .

(٤) عهد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص : ٢١٢ .

(٥) المرجع السابق، ص : ٢٠٦ .

(٦) أويجن فنك : «فلسفة نيتشة»، ص : ١٠٤ - ١٠٧ .

«.... أى نفسى ! لقد علمتك أن تقولى كلمة «اليوم» كما تقولين «الأمس وما قبله» وأن ترقصى دون كل مندثر أينما كان»^(١)، لقد علم زرادشت نفسه العود الأبدى، أى علمها ألا تأخذ الفروق الثابتة فى الزمان والمكان مأخذ الجذ، وألا تستسلم لروح الثقل الذى أوجد كل هذه الفروق، وأن تنظر إلى «اليوم»، و«الغد»، و«الأمس» و«الهناء»، و«الهناء» بالنظرة التى تساوى بينها جميعاً وتتجاوزها^(٢).

ويقابل الانسان المنفتح للعالم زرادشت بهذه الكلمات :

«آه يا نفسى ! الآن أعطيت كل شئ، ومنحك آخر ما أستطيع وهما كفاى وقد فرغت من الإغداق عليك، أنظري، إن دعوتى لك بأن تغنى كانت هى آخر دعواتى إليك»^(٣). ويغنى زرادشت أغنية ديونيزيوس الأخيرة أو «أغنية الرقص الأخرى» فيسبح بمجد الحياه ويهلل لروعتها وغموضها، وفيها يدق الزمان اثنتى عشرة دقة، ويعبر نبتشه عن معرفة زرادشت للزمان فى تدرج يطرده وفق دقات الجرس، إننا على الدوام سجناء، ونعيش فى داخله وكأننا فى سبات، إلا أنه يمكننا الاستيقاظ من مثل هذا السبات بانتفاضة فى منتصف الليل، ويتبدد الحلم ليصبح الزمان مشكلة ندرك من خلالها عمق العالم، ويرى نبتشه أن ألم العالم عميق، فكل شئ يمضى ولا شئ يبدو باقياً، إلا أن هناك الفرحة الذى يفوق الألم عمقاً، فالألم لا يصير إلا كره الزمان، ولكن الفرحة يقر بالأبدية فى حياة الزمان الجوهريّة، فالألم والفرحة والعالم والأبدية يرتبطون جميعاً برباط وثيق^(٤).

يقول نبتشه فى «أغنية الرقص الأخرى» :

«إن العالم عميق

وأعمق مما تتصور النهار

وآلامه عميقة

(1) "O meine Seele, ich lehrte dich "Heute" sagen wie "Ehemals" und 'über alles Hier und Da und Dort deinen Reigen hinwegtanzen, S. 467 .

(2) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص : ٢٠٨ .

(3) O meine Seele, nungab ich dir alles und auch mein letztes, und alle meine Hände sind an dich leer geworden : dass ich dich singen hiess, Siehe, das war mein letztes! S. 469 .

(4) أويجن فنك : «فلسفة نبتشه»، ص : ١٢٩ .

وأعمق من أحزانه وأفراحه
تقول الآلام للعالم إمض وانقض
ولكن الأفراح تطلب الأبدية
تطلب الأبدية العميقة...» (١).

ويلاحظ أن قول نيتشه بأن العالم «أعمق» مما تصور النهار يفيد العلو فوق كل شيء، أى فوق كل شيء يستضيء بنور النهار، وفوق كل موجود محدد أو ذى شكل، فالعالم عميق؛ لأنه يصل إلى أعماق مما تصور النهار، ولا عمق بغير علو، كسا أن العالم الخلو من العلو ضحل، وإذا ما طبقنا وجهة النظر الأفلاطونية التى تربط الفكر بالنور والشكل، لوجدنا العالم أعمق من كل فكر، ومن كل ما يمكن أن يتصوره، فالعود الأبدى - إذن - يحقق العلو على الفكر نفسه (٢).

ويختتم نيتشه الجزء الثالث «بالأختام السبعة أو أغنية نعم وآمين» وفيها يكتسب أسلوبه طابعاً باطنياً، فهى بمثابة أدعية للعالم ولأبدية العالم، والفرح الذى يتحدث عنه فيها هو فرح العالم والتجربة النابضة للأبدية، أما الألم فهو يعبر عن بنية أساسية فى الوجود الانسانى الزائل، فالزمان هدام ولا يستطيع شيء أن يقاومه.

ولكن معرفة الزمان هذه معرفة محدودة؛ لأن للفرح معرفة أكثر عمقاً، وهو يعنى بالفرح صيغة انفتاح الوجود على العالم التى تعبر عن تجربة الوجود الأرضى، فالأرض باقية على الرغم من زوال الأشياء (٣).

وفى «الختم الرابع» يذكر نيتشه «الجرة» التى تمزج فيها كافة الأشياء مزجاً

(1) Die Welt ist tief
und tiefer als der Tag gedacht
Tief ist ihr weh
Lust-tiefer noch als Herzleid :
Weh spricht : Vergeh !
Doch Alle Lust will Ewigkeit.
Will tiefe, tiefe Ewigkeit!
(-) Nietzsche, F. : "Also Sprach Zarathustra" 3., Teil, "Das andere
Tanzlied", S. 473 .

(٢) شروقة : «فلسفة العلو»، ص ص : ٥٣ - ٥٤ .
(٣) أويجن فك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ١٣٠ - ١٣٢ .

المفتوح؛ فهو يخلق كالتأثير فوق الحدود جميعاً، ولا يعرف صعوداً أو هبوطاً، وتصبح جميع الأشياء راقصة بالنسبة إليه، لأنه هو الآخر يرقص فوق كل موجود في ساحة العالم الرحبة، ولا يبلغ الانسان هذه الخفة إلا عندما تتحول الحياة في طريقة تفكيرها في العالم، فتدرك «فرح العالم الأبدى»، ولا يعنى «الانجاء نحو العالم» فى الختم السابع سوى «حب الأبدية» إذ لا توجد أبدية وراء العالم، ولا أبدية متعالية، إنها أبدية العالم نفسه فحسب^(١) .

ويتهى كل ختم من الأختام السبعة بالنهاية التالية :

«كيف لا أحن إلى الأبدية، وكيف لا أضطرم شوقاً إلى خاتم الزواج، إلى دائرة الدوائر، حيث يصبح الانتهاء عودة إلى الابتداء؟ - أننى لم أجد حتى الآن امرأة أريدها أما لأبنائى إلا المرأة التى أحبها؛ لأننى أحبك أيتها الأبدية ... أحبك أيتها الأبدية»^(٢) .

ويبدو أن نيتشه حينما يتحدث عن الأبدية فى هذه الصورة فهو إنما يفكر فى «الأرض - الأم»، ولكن هل يشير بذلك إلى العلاقة الخفية الاشكالية التى تربط بين الزمان والمكان، والسماء والأرض، والنور والأعماق المظلمة، أم يشير إلى البعد الأسطورى فى زواج أورانوس (السماء)، وجايا (الأرض) وهل نشأ من هنا خاتم الخواتم أو خاتم الزوجية أى حلقة العود الأبدى ؟

ربما لا نستطيع أن نقدم إجابة حاسمة على هذه التساؤلات، إلا أنه يبقى فى النهاية أن نؤكد على أهمية فكرة العود فى فلسفة نيتشه الايجابية، حيث جعلها المركز الحقيقى فى مؤلفه الرئيسى «زرادشت»، كما أنه عرضها على أنها العقيدة الأساسية فى فلسفته الايجابية^(٣) .

(ج) فكرة العود الأبدى فى «إرادة القوة» :

يعالج نيتشه فكرة العود الأبدى فى الكتاب الرابع من «إرادة القوة» على أنها

(٢) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٣٥ .

(2) Nie noch fand ich das weib, Von dem ich Kinder Möchte, es sei denn dieses weib, dad ich liebe: denn ich liebe dich, O Ewigkeit! Denn ich Liebe dich, O Ewigkeit" S S. 473 - 476 .

(٣) المرجع السابق، نفس المكان .

اصطفاء للبشر، فهي تمثل «الفكرة الاصطفائية الكبرى» التي تشجب الأمم الضعيفة التي لا تحتملها، وتضع في مواقع السلطة الأمم القوية القادرة عليها، وبذلك تصبح فكرة العود الأبدى أعظم قوة ثقل في الوجود^(١).

يقول بهذا الصدد : «... كل شيء يظهر ويعود بصورة أبدية.. فكرة العود كمبدأ اصطفائي لصالح القوة»^(٢).

وتكمن أهمية العود بالنسبة للحياة وقوتها الاصطفائية في أن كل زمان يمضي، وكل ما ينقضي ليس زوالاً وحيداً إلا في الظاهر، أما في الواقع فكل زمان ينقضي إنما هو «أبدى»، ويتكرر على الدوام، ولما كان العالم حاضراً في جميع الأشياء، وليس وعاءً تقوم فيه جميع الأشياء، لذا كان لجميع الأشياء في صفتها الزمانية المتناهية الطابع العالمي الأزلي^(٣).

على أن أهم ما يتعرض له في «إرادة القوة» هو وصف العلاقة بين العنصرين الأبولوجي والدونيزيوسي أو بين إرادة القوة والعود الأبدى، وإتحادهما بإعتبارهما «لعبا كونياً» ينقسم إلى مواقف متعارضة، ويعود فيتشكل انطلاقاً من هذا الانقسام، فما أدركه نيتشه من مفهوم الحياة الغامض يدركه هنا إدراكاً واضحاً على أنه «العالم واللعب العالمي للوجود»^(٤).

توصل نيتشه إلى تصور جديد للعالم يقوم على فكرة العود الأبدى، فإعتبر العالم بمثابة جسم يحتوى كل شيء، وفيه تجتمع الأشياء جميعها وتذهب، وفيه تتم كل الحركات، وهو قائم إلى الأبد وسط هذا التغير على غرار الزمان نفسه الذي يبقي على الرغم من مرور الأحداث الزمانية، وليس للعام معنى أو هدف؛ لأن كل معنى قائم فيه؛ ولأن جميع الأهداف قائمة داخل العالم، فالعالم نفسه واقع خلف حدود الهدف والمعنى، والخير والشر، وهو «الهي» بمقدار ما يحوى في ذاته جميع المتناقضات^(٥) يقول نيتشه عن تصوره الجديد للعالم : «وهل تعلمون ما هو العالم في

(١) المرجع السابق، ص : ٢١٠ .

(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 545 .

(٣) أوجين فلك ، ص : ٢١١ .

(٤) المرجع السابق - نفس المكان .

(٥) المرجع السابق - ص : ٢١٢ .

نظري؟ وهل تريدون أن أريككم إياه في مرآتي؟ إنما هذا العالم قوة خارقة لا بداية لها ولا إنتهاء. إنه مقدار ثابت من القوة لا يتزايد، ولا يتناقص، ولا يلحق به العطب، ولكنه يتحول، ومع ذلك فهو مقدار ثابت ونظام اقتصادي لا إنفاق فيه ولا خسارة، وهو سجين داخل «العدم» الذي يشكل حده، لا شيء صائر فيه، ولا هدر، ولا شيء يمتد إلى ما لا نهاية، بل قوة حاضرة في كل مكان، ويحر من القوى العاصفة، وهو في مد مستمر، وإلى الأبد يكون في طور التغير، وإلى الأبد يكون في طور التراجع وفي سنوات عملاقة منتظمة العودة، ومد وجزر في أشكاله التي تتراوح ما بين أبسطها إلى أكثرها تعقيداً، وما بين أكثرها هدوءاً وثباتاً وبرودة إلى أكثرها اندفاعاً وعنفاً وتناقضاً كيما تنشئ فيما بعد عن التعدد إلى التفرد، وعن حركة الأضداد إلى الانسجام والتناغم مؤكدة وجودها في انتظام الأدوار والسنين، ممجدة في قدسية ما ينبغي أن يعود إلى الأبد، مثل صيرورة لا تعرف الشبح أو القرف أو الوهن، ذلك هو عالمي الديونيزيوسي الذي يخلق نفسه ويهدم نفسه إلى الأبد، هذا العالم السري ذو - اللذات المزوجة، ذلك هو عالمي الآخر الواقع خلف حدود الخير والشر. من ذا يتمتع بصفاء كاف لي شاهد عالمي دون أن يتمني فقدان بصره؟ .. ومن يقوى على ذلك ألا يجلس به أن يرتبط بدور الأدوار؟. وأن يرتضي الدورة التي سيبارك فيها نفسه إلى الأبد، ويؤكد ذاته، ومقصده أن ينبغي الأشياء جميعها من جديد، وأن يبصر عودة جميع الأشياء التي وجدت، وأن ينبغي الذهاب إلى كل ما يجب أن يكون إلى الأبد؟ .

فهل تعلمون الآن ما هو العالم في نظري؟ وما أبتغيه حينما أبتغي هذا العالم؟ وهل تودون إسماً لهذا العالم وحلاً لجميع ألغازه؟ ونوراً حتى لكم أنتم الأكثر إظلاماً والأعمق سراً، والأشد والأوفر جرأة بين جميع العقول؟ إنما هذا العالم عالم إرادة القوة ولا شيء سوي ذلك، وأنتم أيضاً إرادة القوة ولا شيء سواها^(١).

(٥) تحليل المضمون الميتافيزيقي للعبارة التالية :

«العود الأبدي في صورة تحقيق الذات للشبيه في كل لحظة»

(أ) الأبدية :

أشار نيتشه عدة مرات إلى صعوبة فكرته عن العود الأبدي وأهميتها بين أفكاره

(1) Nietzsche, F. : "The Will to Power", pp. 549 - 550 .

الأخرى، وتكمن خطورة هذه الفكرة في أنها تمثل الإمكانية المقابلة للمذهب العدمي القائل بأنه «ما من شيء حقيقي»، و«كل شيء بلا جدوى»، كما ترجع صعوبة الفكرة إلى أنها تتضمن «الكل»، ولل فكرة رصيد زمانى ضئيل فى تاريخ الفلسفة الغربية حيث نجد إختلافاً بينا فى الرأى حول معنى وتطبيقات العود الأبدى .

أما عن كلمة «أبدى» التى تعد أصعب مفهوم فى فكرة العود، فإن تلك الصعوبة ترجع إلى عاملين أولهما : أن مفهوم الأبدية من أكثر المفاهيم التى أسئ فهمها فى الفكر الغربى، ثانيهما : أن الطريقة التى فهم بها نيتشه هذه الفكرة تعارض التراث الغربى^(١)، فالأبدية هى التصور الميتافيزيقى التقليدى الوحيد الذى لم يهاجمه نيتشه، ولم يرفضه^(٢).

تمكن نيتشه من أن يضع تصوراً إشكالياً جديداً عن الأبدية، فالأبدى عنده هو عودة الشبيه مما يثير أحد احتمالين :

١ - أن تكون الأبدية عند نيتشه نوعاً من الكمون التام، أو زماناً بلا نهاية.

٢ - أنه يمكن فهم الأبدية فى ضوء فكرة عودة الشبيه وكما أن مفهوم الكينونة يتعلق بالضرورة، والواحد بالكثرة، فإن مفهوم الأبدية يتعلق بالزمان، ويبدو لنا أن التراث الفلسفى الغربى يفهم الأبدية على أنها نوع من النفى، والتغلب والاستمرارية وجمع اللحظات المتتابعة العابرة، أما نيتشه فلم يكن ذلك هو ما فهمه عن الأبدية .

فالأبدية عند نيتشه والعود الأبدى للشبيه لا معنى لهما سوى أنه «لا توجد نهاية»، فهي تستمر قدماً دون أن يتسبب أي حاجز فى إيقافها أو عرقلة مسارها .

ولم يتناول نيتشه الزمان إلا فى علاقته بالانسانية ويعبر عن ذلك بقوله «لا توجد نهاية فى الزمان لأن كل حدث يتكرر بصورة لا نهائية» .

وتعني عبارة «لا توجد نهاية» أنه لا توجد حالة راحة ولا توجد «نيرفانا» بالمعنى الذى فهمه شوبنهاور من هذه الكلمة، كما تعني أنه «لا يوجد مرة وللأبد» لا فى الزمان ولا خارج نطاقه^(٣) .

{1} Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought, p. 1.

(٢) ثمة أربعة معان لكلمة أبدية : ١ - ديمومة لا متناهية، ٢ - حاضر أبدى لا يصبح ماضياً أبداً،

٣ - تزامن كل أجزاء الزمن المتتابعة المتفاوتة، ٤ - اللازمانية .

(3) Ibid., pp. 3 - 4 .

لم يتابع نيتشه التمييز التقليدي بين الزمان والأبدية، ولا يعني ذلك أنه يجعل منهما شيئاً واحداً، بل جعل الزمان عقبة في طريق الأبدية في «زرادشت»^(١).

ويتغلب مفهوم الأبدية عند نيتشه على تناهى هذا الزمان عن طريق ديمومة مستمرة لا متناهية، كما تتسم محاولته في تحديد مفهوم الأبدية بالصعوبة لسببين :

١ - أنه لم يضع أبداً نظرية في الزمان، اللهم إلا بعض الملاحظات المبعثرة في مؤلفاته التي تشير إلى وجهة نظره في الزمان .

٢ - أن ملحوظاته القليلة عن الزمان تشير إلى مفهوم يختلف تماماً عما يراه الفكر الغربي .

والجديد في موقف نيتشه بهذا الصدد يتمثل في إنكاره المطلق للديمومة أياً كانت، ويرى أن «فيضان الزمان» صورة متخفية «للجوهر»، لأنه يفيض بصورة مستمرة، كما أنه صاغ هذه المشكلة في صورة العلاقة بين «ما يحدث في اللحظة الواحدة»، و «ما يحدث في كل لحظة»، وبين أن هذه العلاقة لا تتساوى مع علاقة «اللحظة الواحدة بالفيضان الزماني المستمر»^(٢). ولكن كيف يمكن للعود الأبدى أن يتغلب على صفة «عدم القابلية للانعكاس التي يتصف بها الزمان ؟

إن صفة عدم القابلية للانعكاس تعد من الصفات الأساسية للزمان الماضي والمستقبل فهما متغايران ولا يقبلان التبادل بعكس الخال مع المكان، فما يقع أمامي أو خلفي في المكان بوسعي أن أغير من إتجاهه بالوقوف في مكان معاكس، وليس ذلك ممكناً في حالة الزمان، ويعني ذلك أن «صفة عدم القابلية لانعكاس» تشير إلى معني أعمق من معنى فكرة الاتجاه ...

ونحن إذا أدركنا العود الأبدى على أنه عود دائري أو عود في صورة دوائر تعود باستمرار، نجد أن الأبدية تتغلب على الاتجاه الواحد للدوائر .

أشار نيتشه إلى صفة «عدم قابلية الزمان للانعكاس» في فصل «الخلاص» في مؤلفه «زرادشت»، وهو يعني بالخلاص الخلاص من الشر أو الانتقام، أى الفوز

(١) في فصل بعنوان «الخلاص» - وسيأتي شرحه تفصيلاً .

(2) Ibid., pp. 5 - 7 .

مرة أخرى ببراءة الصيرورة، والانتقام هنا ينقب عما سلب الوجود من براءته، وهو يتخذ معنى أنطولوجياً. «إن الزمان لا يتجه إلى الخلف، وكل ما يمكنه أن يعاني ينتقم لنفسه لعجزه عن الاتجاه إلى الخلف»، وذلك فقط هو معنى الانتقام: رد فعل ضعيف من الإرادة ضد الزمان واتجاهه إلى الخلف .

يطلق نيتشه على «زرادشت» المدافع عن كل تناء^(١)، ومن يبرر التناهي يبرر المستقبل، ويخلص الماضي؛ لأنه يريد أن يفنى في الحاضر - ولكن ما معنى الفناء في الحاضر إذا ما تم الخلاص من الماضي؟ الفناء هنا لا يعنى العودة إلى ما «كان»، فالفناء يحدث في الحاضر، وبذلك تعنى صفة القابلية للانعكاس التي يتصف بها الزمان انتهاء الحاضر في الحاضر ومن خلاله .

يرى نيتشه أننا نواجه بفكرة العود الأبدى أحد موقفين متطرفين :

- ١ - إما أن العود يعبر عن أقصى أشكال العدمية تطرفاً «الصورة الأوربية للبوذية».
 - ٢ - أو أنه يعبر عن تحقيق الذات للشبيه في كل لحظة. والموقف الأول يجعل من فكرة العود فكرة مخيفة، حيث يصبح خلواً من المعنى والهدف، كما يتكرر بصورة يتعذر إجتناؤها بدون نهاية ويعبر هذا الموقف عن الصورة الأوربية للبوذية^(٢)
- ويتفرد نيتشه بفكرته عن الشبيه؛ إذ لم تعرفها البوذية، ولم يسمع عنها الفكر الهندي^(٣)، «فالشبيه» يمثل أقصى نقيض للعدمية، وهو يتحقق في كل لحظة من لحظات التكرار الدائري، ونيتشه بذلك يستبعد المعنى الغائي من العود الأبدى؛ لأنه لا توجد لحظة تهدف للأخري أو تكون من أجل الأخرى .

(1) Ibid., pp. 9 - 13 .

(٢) يلاحظ أن نيتشه غالباً ما يساوى بين البوذية ومفهومه عن المسيحية كدين انتهاك وضعف، إلا أن فكرة العود عنده لا تتفق مع الـ (Samsāra) وهي التيار المتصل للميلاد والوفاة الذي يهدف إلى بلوغ الـ (Moksa) أو التحرر (Libration) الذي هو هدف وأوج الفلسفة الحقيقية، أو بلوغ التناسخ (Transmigration) وهو قدر من يفتقرون إلى الفضيلة وتعوزهم المعرفة الصحيحة، ومع ذلك فثمة صلة بين بعض أفكار نيتشه والأفكار البوذية مثل إنكاره للديمومة، والتوكيد على المعاناة بمعنى عدم الراحة الأنطولوجية، وعلى النظام المطلق في العالم، ويشترك مع البوذية في فكرته عن العلية على أنها المصدر المستقل للأشياء التي توجد نتيجة للتكرار المطلق الذي يستند على إرادة القوة .

(-) Ibid., pp 13 - 18 .

(3) Ibid., p. 18 .

ولا يمكن أن يكون الزمان نقيضاً للأبدية، بل يدخل في علاقة مع الأبدية، وهو الشيء الوحيد الذي يمكنه أن يفعل ذلك^(١)، كما يتحدد معنى الأبدية من خلال علاقتها بالعالم والزمان، فالأبدية عند نيتشه ليست متعالية، بمعنى أنها تنتمي^(٢) إلى العالم وترجع إليه بدون أن تتزامن معه في صورة عود أبدى^(٣).

يمكننا القول - إذن - بأن الأبدية هي البعد الزماني الذي ينتهي فيه الزمان^(٤)، كما يمكننا تعريف «الزمان» بأنه «ما لا يكون له نهاية أو ما يحدث مرات ومرات بلا نهاية»، ونعرف «الأبدية» بأنها «نوع من المطلق بالمعنى الخالص لهذه الكلمة، أي المطلق الذي تحرر من العالم ومن التزامن معه»^(٥).

ولكن ما الذي يعود أو يرجع بصورة أبدية ؟

ب) إنه الشبيه : Das Gleiche

استخدم نيتشه تعبيرى «العود والرجعة» بطريقة قابلة للتبادل، فكلمة Wiederkehr الألمانية ترادف Recurrence بالإنجليزية، وكلمة Wiederkunft الألمانية ترادف Return بالإنجليزية، وكلاهما يمكن ترجمته بمصطلح «العود أو الرجعة»، ويفضل في الترجمة الإنجليزية كلمة Recurrence للتعبير عن فكرة الدوائر، لأن كلمة Re-turn تبدو عامة جداً في التعبير عن فكرة نيتشه الأساسية الخاصة بالتكرار المستمر. ويلاحظ أن نيتشه لم يميز بين الكلمتين، كما أنه لم يستخدم على الإطلاق كلمة Wiederholung الألمانية ليشير بها إلى معنى التكرار، فهو تعبير مألوف، هذا بالإضافة إلى أن كلمتى Wiederkehr و Wiederkunft الألمانية متقاربتان تماماً في المعنى، ويتقاسمان المعنى مع كلمة Wiederholung التى تنطوى على معنى التكرار^(٦) أما من يعود أو «الشبيه» فإن مشكلته تتلخص في التساؤل التالى : «ما

(1) Ibid., p. 21 .

(٢) مجرد إتماء الأبدية للعالم يعبر عن نوع من العلو المقلوب كما سيأتي بيانه .

(3) Ibid., p. 108 .

(4) Ibid., p. 114 .

(5) Ibid., p. 123 .

(٦) تفيد السابقة Wieder الألمانية و Re اللاتينية معنى التكرار أو مرة أخرى، كما أن السابقة Wieder تتصل بالحرف Wider ويعني ضد، وتشير فى ذلك إلى الحركة المتجددة التى تفرتمسبقة العودة مرة أخرى إلى المكان أو الموضوع الأصلي .

الذى يعود ؟ - ونلاحظ هنا أن كلمة *das Gleiche* ترادف كلمة *Like* الإنجليزية التى تعنى بصفة أساسية «أن يكون للشئ نفس الجسم»^(١).

يعود «الشبيه» عند نيتشه عوداً أبدياً، فإذا لم يكن هناك عوداً، فليس هناك من شبيه وإذا لم يكن العود بمعنى ما جديداً أبدياً، فما من شبيه وإنما تزامن بمعنى :

١ - الحدوث الاتفاقي أو الحدوث عن طريق الصدفة .

٢ - مصاحبة فى الحدوث لا تؤلف شيئاً ما^(٢) .

ويمكننا القول بأن الذات ترجع إلى «الذاتى» وبأن الشبيه يرجع إلى «الموضوعى»، ويمثل ذلك جانباً من علاقة «الذات - الموضوع»، فالذات هى صميم الذات المجردة التى تبقى خلال كثرة التجارب والخبرات، وهى جوهر الموضوع الذى لا يتغير وسط المحمولات المتغيرة، وعلى ذلك فإن كلمة «الشبيه» أكثر عمومية وأقل دقة من كلمة «الذات» فالذات تشير بوضوح إلى شخص ما، بينما تستخدم كلمة الشبيه للإشارة إلى ما يكون فى هوية مع ذاته بما فى ذلك الشخص نفسه، ولا تستمد كلمة «الشبيه» معناها إلا من خلال عبارة نيتشه «العود الأبدى للشبيه» حيث يفهم الشبيه من خلال بعد العود الأبدى .

وينتقد نيتشه مفهوم الذات أو المفهوم التقليدى لها على اعتبار أنه من المفاهيم الزائفة ، كما أن مفهومه عن إرادة القوة لا يدع مجالاً لوجود ذات مهما كانت، فالعالم إرادة قوة^(٣) ولا شئ سوى ذلك^(٤) .

الأبدية - إذن - هى العود الأبدى للشبيه، وليس الشبيه شيئاً أو شخصاً يعود فى دوائر لا نهاية لها فى الزمن المطلق، وإنما الشبيه هو العود، والعود يعود أو يرجع فقط فى اللحظة^(٥) كما تستبعد فكرة العود السابق واللاحق؛ لأنه لم يعد هناك من فارق

(1) Ibid., p. 31 .

(2) Ibid., p. 61 .

(٣) يلاحظ أن المعنى الأساسى الذى تقوم عليه فكرة العود الأبدى هو أنه «لا توجد نهاية»، وأن هذا الافتقار إلى النهاية يشمل هذا العالم وكل علومه، فلا يوجد أساس ثابت نهائى للعالم يعلو هذا العالم، كما أن عدم وجود نهاية يتضمن إنكار الغائية فى العالم، وإذا كانت إرادة القوة تحتاج إلى أهداف زحانية كى تحقق مزيداً من القوة، فإن هذه الأهداف ليست نهائية على وجه الإطلاق،

(4) Ibid., pp. 71 - 73 .

(5) Ibid., p. 107 .

آثاره، ولا يمكن أن نفكر في الأشياء ضمن زمني.

سبق في أن «شبه الأبدية» هي «شبه نبتة في كمالها»^(١)،
فهي «شبه نبتة» التي تتجاوز الأحداث وكل مدد زمني محدد. لا
«الشمس» حينئذ، «رد أصداء المكان والبعيد، وانظر»^(٢)،
فقد جوهرى يعود بالنسبة إلى الموجود^(٣).

(ب) اللحظة :

إذا كان الشيء يعود عوداً أبدياً في «كل لحظة» فما هو مدلول «اللحظة» في
فكر العود الأبدي ؟

سب «المنظرة» دوراً هاماً في فكر نيتشه، فهو «كذلك عليها يتغير أسماء حديثه عن
العلاقة بين الظهيرة العظمى والأبدية، وإذا كانت «اللحظة» مرفقة في التراث
الفلسفي، فإن علاقتها «بالظهيرة العظمى» تدعو إلى موضع جديد تماماً»^(٤).

أفلاطون هو أول من سأل : «لماذا» عن «اللحظة»، واللحظة هذه هي لحظة
الانتقال، ومن ثم لا تدخل أي «زمن زمني» على الانتقال .

أما أرسطو فلقد تحدث عن «الآن» وليس عن اللحظة، وأسلوبه في التعبير عن
شدة القرب من «الآن» استلزم «الآن» لأنه يرى أن «الآن» ليس جزءاً من الزمان، كما
يتفق مع أفلاطون في «تفه من «الآن» الفريد» أو «اللحظة الفريدة». ويشرح طبيعة
عن طريق القضايا الجوهرية .

ويرى أرسطو أن «الآن» يقسم الزمان ويجعله مستمداً مع ذلك فهو ليس جزءاً
الزمان .

ظلت مشكلة العلاقة بين الزمان واللحظة على هذا الحال منذ أفلاطون وأرسطو
باستثناء التوكيد «الآن» الذاتية للزمان ابتداء من أوغسطين في العصور
المسيحية .

(١) أوجين إيلر، «نيتشه»، ص ١٧٧ .

(٢) J. H. St. John, "Nietzsche's Thought", P. ١٧٣ .

(٣) (Ibid., p. 121) .

وبالاحظ أن مفهوم نيتشه عن اللحظة لا ينفصل عن المفهوم التقليدي؛ بل يؤكد على سمتها الفريدة المبهمة؛ إلا أن هناك من الملاحظات التي نشرت بعد وفاته ما لا يتفق مع التفسيرات التقليدية لمفهوم اللحظة، وهذه الملاحظات تتعلق بمفهومين أساسيين عند نيتشه وهما : الانسان الأعلى والعود الأبدى، فيقول مثلاً «الهدف هو تحقيق الانسان الأعلى «لحظة واحدة»، لذلك أعانى من كل شيء، ويقول «اللحظة الخالدة التي يتحقق فيها العود الأبدى - ومن أجل هذه اللحظة أتحمّل العود»، ويشير ذلك إلى القوة الهائلة الكامنة في «اللحظة»، وعدم القدرة على تحمل شدتها وتركيزها .

وإذا كان الانسان الأعلى هدفاً يمكن تحقيقه للحظة واحدة، فمن الواضح إذن أنه ليس نتيجة للتطور الدارويني الزائف، والتفسير الوحيد للانسان الأعلى هو أنه حالة وجودية تعبر عن أسمى واقع ممكن⁽¹⁾ .

وإذا كان العود الأبدى - في العبارة الثانية - يتحقق في «اللحظة الخالدة» فإن دلالات دوائر الوجود التي يتعذر اجتنابها، وكل ما نبدعه في اللحظة الخالدة يجب أن يكون نوعاً من الحقيقة الداخلية .

أما في مؤلف «إرادة القوة»، فنجد نيتشه قد تكلم عن اللحظة بالصورة التالية : «... إذا أكدنا لحظة مفردة واحدة فنحن بذلك نؤكد لا على أنفسنا فقط، وإنما على كل الوجود؛ لأنه ما من شيء مكتف بذاته في أنفسنا ولا في الأشياء، وإذا ما اهتزت قلوبنا شعوراً بالسعادة، فإننا نحتاج إلى «الأبدية» لتظهر هذا الحدث الوحيد ...» .

من النص السابق نتبين تلك الصلة الوثيقة بين «اللحظة» و «أنفسنا» و «كل الوجود»، فنحن وجميع الموجودات نرتبط باللحظة، حتى أننا إذا ما قمنا بالتأكيد عليها، نؤكد في الوقت نفسه على كل ما في الوجود .

ولكن أليس من المستحيل أن نؤكد الوجود ونثبت في «في كل لحظة» ؟

إن عبارة «في كل لحظة» تمثل عند نيتشه النقيض لفكرة الديمومة واللاجدوي، فإذا ما تحقق شيء ما في العالم وفي كل لحظة، وإذا ما جرب الفرد هذا الشيء على

(1) Ibid., pp. 21 - 23 .

أنه وجوده الخاص، فيإمكانه أن يؤكد بانتصار على كل الوجود في كل لحظة، وعلى ذلك تلغى كل لحظة أي نوع من أنواع الديمومة في الكون، كما تمنع الغائية، فلا توجد لحظة من أجل الأخرى، أو من أجل الزمان المستقبل الذي قد لا يتحقق أبداً .

ويعنى ذلك أن «اللحظة الحاضرة» يجب أن تعاش تماماً، فلا تؤجل ولا تهمل من أجل بعض ذكريات الماضي، فإما أن يحيا الإنسان في الحاضر أولاً يحيا على الإطلاق، أما الديمومة الدائمة فيستحيل معها العود الحقيقي؛ لأن الزمان كديمومة يكون قد حدث دوام، بمعنى أنه قد تم تحديده وتعيينه من قبل^(١) .

ولا تنفصل اللحظة عن سلسلة التابع الزمني؛ لأنها تنتمي إلى كل لحظة بطريقة تجعل اللحظة الواحدة ممثلة لكل لحظة^(٢)، كما لا توجد نهاية للحظة، فهي تتسم بسمة الفورية، كما لا ترتبط اللحظات مع بعضها البعض برابط على سببي حتمي؛ فاللحظات لا تنتهي في الزمان؛ لأنها تسمح بظهور اللحظات التالية عليها، أما «الابدية» فهي «البعد الزماني» الذي ينتهي فيه الزمان^(٣)، العود الأبدى، - إذن - إنكار تام لأي محاولة تنتقص من قيمة «اللحظة والمتناهي والفردى»^(٤) .

ولكن ربما ظهر لنا بهذا الصدد إشكال عسير حله وهو : إذا كان كل شيء سيعود فكل طموح الإنسان عقيم، والطريق الوعر الذي يؤدي إلى الإنسان الأعلى حمق وغباء، إذ يعود الإنسان التافه من جديد، وتصبح كل مغامرة الإنسان عبثاً وهباءً، كما تبدو فكرة العود وكأنها تتناقض مع فكرة إرادة القوة وتفوق الحياة على نفسها .

ويمكننا الرد على ذلك بالتأكيد على أن هذا الإشكال ظاهري وحسب؛ لأن العود الأبدى قد أتى معه بالتحول العام في وجود الإنسان، فالحال الجدد مرحاً، والثقل خفة، والعبوس البشري رقصاً إلهياً «فالراعي لم يعد راعياً، ولم يعد بشراً، بل متحولاً، متجلياً، يضحك أبداً، لم يضحك من قبل إنسان على هذه الأرض كما ضحك» . ويضاف إلى ذلك أن فكرة العود الأبدى فكرة ذات وجهين، نستطيع أن ننظر إليها من ناحية الماضي ومن ناحية المستقبل .

(1) Ibid., pp. 23-25 .

(2) Ibid., p. 107 .

(3) Ibid., p. 113 .

(4) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosoph..", p. 277 .

١ - فإذا كان كل ما يحدث مجرد تكرار لما حدث من قبل، فلا بد أن يكون المستقبل بدوره ثابتاً، وأن يكون عوداً لما مضى، فتكون كل مغامرة انسانية عبثاً وباطلاً؛ لأن كل شيء قد تحدد من قبل .

٢ - أو تكون فرصة الفعل باقية أمامنا، ففي وسعنا أن نحسم أمرنا دائماً ومن جديد مثلما نحسمه في «هذه اللحظة»؛ لأن لكل لحظة نعيشها دلالة تعلق حياتنا الفردية؛ ولأن كل لحظة لا تحدد المستقبل المعروف وحسب، وإنما كل مستقبل يتكرر فيما بعد، فاللحظة هي مركز الثقل الذي يقع على كاهله عبء الأبدية، والقرار اللحظي الذي نتخذه على هذه الأرض هو الذي يفصل في أمر جميع الأحداث المتكررة للوجود الأرضي مثلما تفصل حياتنا الدنيوية في رأى الأديان السماوية في مصير النفس في الآخرة، فاللحظة هي التي تحسم أمر الأبد أو هي الأبد نفسه، ومن ثم فإن فكرة العود الأبدى تصبح الدعامة الأساسية للوجود الانساني، وحقيقته وعمقه، ومركز الثقل فيه (١) .

ويلاحظ أن العود يطبع الصيرورة بطابع الوجود في «اللحظة» التي نعيش من خلالها على معنى «الأبدية» (٢)، فهذه اللحظة التي وجدت فيها من قبل عدة مرات، ستعود من جديد وقد وزعت فيها كل القوى كما هي في هذه اللحظة بعينها، وهكذا الحال بالنسبة إلى اللحظة التي سبقت هذه اللحظة وتلك التي ستلوها (٣) .

يتضح لنا من ذلك أن العود الأبدى عند نيتشه ليس مجرد فكرة بقدر ما هو تجربة؛ إنه التجربة القصوى لحياة مفعمة بألوان من المعاناة والألم، والسعادة، والرحم، وتتضح في هذه الحياة أهمية اللحظة الفائقة؛ لأن «اللحظة» هي التي نحقق للفرد الخلاص (٤) .

رابعاً - علاقة فكرة العود الأبدى بالأفكار الأساسية عند نيتشه :

تمثل «عودة الشبيه الأبدية» قلب زرادشت النابض، وهي بمثابة الوسط أو المركز الذي تدور حوله أفكاره، كما أنها تأتي بعد فكرته عن الإنسان الأعلى وإرادة القوة؛

(١) عبد الغفار مكاوي : «مدرسة الحكمة»، ص ص : ٢٠٤ - ٢٠٥ .

(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", p. 282 .

(٣) عبد الرحمن بدوي، «نيتشه»، ص : ٢٤٩ .

(4) Kaufmann, W., "Nietzsche, Philosopher..." . P. 279 .

فالإنسان الأعلى لا يمكن أن يتحقق حتى يموت الاله أى حتى يتحطم التراث الغربى كله، وينهار صرح المثالية الأفلاطونية المسيحية بأسرعها، فإذا عرف الإنسان أن كل ما يعلو عليه هو سبب شقائه وغربته عن نفسه وعن الأرض، أمكن للمثالية أن تنقوض دعائمها.

ولا سبيل إلى موت الاله أو سقوط المثالية والايمان بعد موتها^(١) إلا إذا سأل زرادشت كل موجود، وتسلسل إلى قلب كل حى ليكتشف إرادة القوة التى هى كل ما هو موجود من حيث إنه موجود فى الزمان، فالإرادة مقيدة بمجرى الزمان، ولا تستطيع أبداً أن تريد العودة إلى الوراء .

يتضح لنا من ذلك أن أهم ما يميز فلسفة نيتشه هو ذلك الترابط الوثيق الذى يجمع بين أفكاره الأربع الأساسية، فوجود الإنسان الأعلى مرتبط بموت الاله، وموت الإله مرتبط بإرادة القوة، وهذه بمجرى الزمان أو بالعود الأبدى^(٢) .

يعلن نيتشه فى بادئ الأمر عن الإنسان الأعلى كضرورة لازمة بالنسبة للإنسان، ولكن إمكانيته الداخلية مرتبطة بموت الاله؛ إذ لا يمكن أن يتم «قلب المثالية» إلا فى اللحظة التى يؤخذ فيها العنصر الفائق على الإنسان على أنه بعد من أبعاد ضيق الإنسان، أما عن إرادة القوة، فهى تؤلف طبيعة Wesen الموجود، بمعنى أن كل موجود إرادة قوة طالما هو واقع فى الزمان، ولكن الإرادة لا يمكن أن تعمل إلى الخلف؛ لأنها مقيدة بمجرى الزمان ولا تستطيع أن تتراجع البتة. هناك - إذن - علاقة فريدة بين أفكار نيتشه الأساسية الأربعة، ذلك أن إمكانية وجود الإنسان الأعلى ترتكز على موت الاله، وموت الاله يرتكز على حدى إرادة القوة، وإرادة القوة ترتكز على جريان الزمان^(٣) .

وليست أفكار الإنسان الأعلى، وإرادة الإنسان الأعلى، وإرادة القوة، والعلو بالذات، وعش فى خطر، وحب المصير، والعود الأبدى و التوكيد الأقصى على قيمة الحياة، والظهير العظمى إلا رموز قهر بها نيتشه العدمية، وقدم من خلالها الحل لأزمته^(٤) .

(١) ينبغي أن نفهم هذه الكلمة المخيفة من هذه الناحية وحدها بعيدة عن كل صلة بالايمان أو الإلحاد.

(٢) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص ص ١٩٩ - ٢٠٠ .

(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ٩٦ - ٩٧ .

(5) Nietzsche, F. "Thus Spoke Zarathustra", pp. 24 - 25 .

ولكن ما الذى يختفى بموت الاله ؟

يختفى العاملان الأساسيان وهما : الأساس الوجودى، والمعرفة الكلية الشاملة للعالم، أو الهدف النهائي الأخير والكينونة، كل ذلك مسميات مختلفة لما أراد نيتشه أن يستبعده من الوجود فينتهى عنده الثابت الذى لا يقبل التغيير مما يذكرنا بالعود الأبدى فإذا كانت الحالة الأخيرة ممكنة، فإن ذلك لا يعنى سوى نهاية جميع الأشياء، وإستحالة البدء من جديد^(١) .

يريد نيتشه - على عكس المثالية التى أقصت الزمان من الوجود - أن يستعيد الزمان فى الوجود بوصفه أرضاً، وأن يقيم علاقة أساسية بين الوجود والزمان . فموت الاله . إذن - يعنى نهاية نكران الزمان، والتعرف على الزمان بوصفه بعداً حقيقياً لكل موجود، فالزمان الحقيقى يعنى التبدل المستمر، والأشياء فى جيئتها وذهابها - أما خلقه فهو بناء وهدم، وإسقاط أهداف محدودة وتجاوز لها، أما عن الخالق الذى لا يبلغ أقصى حريته إلا بموت الاله، فإنه يلج إرادياً الزمان، ويتقبل طوعاً والزوال والصيرورة^(٢) .

وفى «الاختام السبعة» يتخذ نيتشه نقطة إنطلاقه من التشابه بين الإنسان والاله فى روح الخلق، فالإنسان بوصفه خالقاً يمكن أن يدعى إلهاً^(٣) .

وينفصل نيتشه عن الموروث الميتافيزيقى عندما ينتقل من فكرة الموجود داخل العالم إلى فكرة العالم الواسع الذى يحتويه، فينتقل من الإنسان والاله ومن فوق اضطراب الأشياء بأسرها إلى الكلية التى تمثلها أصدق تمثيل فكرة العود الأبدى^(٤) .

لقد توقع نيتشه «مجيء دين جديد»، أى تصوراً للخلاص يقوم على حطام الأديان القطعية وخاصة المسيحية، وهذا الرأى يرتبط بالعود الذى هو بالنسبة للفرد الذى يعرف أنه متناه مصدر للقلق والرعب، ولكنه أيضاً مبدأ لاحتساس سام هائل لأننا نعلم أننا بوجودنا الحاضر نكون فعلاً فى الأبدية^(٥) .

(1) Ibid., pp. 92 - 94 .

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٤٠ .

(٣) المرجع السابق، ص : ١٣٣ .

(٤) المرجع السابق، ص : ١٣٩ .

(٥) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية»، ص : ٦٠ .

يقول نيتشه: «إن هذه الفكرة - أي فكرة العود الأبدى - تضم ما لا تحتويه الأديان جميعاً؛ لأن الأديان تحتقر هذه الدنيا وتعتبرها زائلة، فنظرتي هي دين الأديان»^(١)، فعلى الإنسان أن يقبل المصير الذى التزم به إلتزاماً مصحوباً بالدوار، ولا بد أن يتخذ الوجود معنى دينياً، لأن المصير الفردى هو ومصير «الكل» شئ واحد، بل إنه هذا المصير نفسه، وبهذا يكون هو والإله الذى يولد ويموت، ويولد من جديد وهكذا دواليك وإلى الأبد شيئاً واحداً، تلك هي الحقيقة الوجودية التى ينبغى أن يقوم على أساسها الدين الجديد، والتى تحمل الخلاص فى العالم^(٢)، وبذلك تستبعد فكرة العود الخلود الشخصى فى «الماوراء» على الرغم من أنها فى نفس الوقت على وجود أبدى يدلل لهذا الخلود^(٣).

كما تعبر فكرة العود الأبدى عن رغبة الإنسان الأكيدة فى هذا العالم، فالعالم مغلق على ذاته، ودلالته كامنة، ومغزاه محايث، إلا أن «الإنسان الديونيزيوسى» يؤكد على رغبته فى هذه الحياة بكل تفاصيلها وجزئياتها^(٤)، ولن يوجد «جوهر» أو «إله» بالمعنى المسيحى، وإنما يوجد فقط إله بوصفه أقصى قوة يمكن أن يصدر عنها العالم^(٥).

كما أن خلو هذا العالم من الغائية يجعل تحقق الشبيه فى كل لحظة أمراً ممكنًا، وهو ما يسميه نيتشه «بالإله فيما وراء حدود الخير والشر».

وإذا ما أمكننا أن ننسب إلى نيتشه رأياً أو مذهباً فى وحدة الوجود، فلن يكون ذلك المذهب التقليدى القائل بأن «الإله فى كل مكان» أو أن «الإله كل شئ» وإنما يؤكد على أن «الإله موجود فى كل لحظة» وهو تحديد زمانى للإله أو القوة، وهذا التحديد زمانى لا بمعنى أنه يجعل الإله تصوراً متناهيًا، وإنما بمعنى أنه طريقة فى التفكير فى الإله على أنه «لا مكانى»^(٦).

يتضح مما سبق أن نيتشه يضع مفهوماً جديداً للأبدية، فيمجد من شأن «الأرض»

(١) بولس سلامة: «الصراع فى الوجود»، ص: ٢٠٩.

(٢) ريجيس جوليفيه: «المذاهب الوجودية...»، ص: ٦١.

(3) Copleston, F.: "A History of Philosophy, p. 190 .

(4) Pütz, p.: "Nietzsche", p. 41 .

(5) Stambaugh, J.: "Nietzsche's Thought..", p. 107 .

(6) Ibid., p. 101 .

و«هذا العالم»، ويرى أنهما الوطن الحقيقي للانسان، ويجعل من «الجسد» الروح الحقيقية للانسان، كما أنه يمجّد ميل الانسان ونزوعه إلى «العلو على ذاته»، وعلى حالته؛ فتكون نفسه مرحلة إنتقال وزوال وعلى هذا يمكننا القول بأن نيتشه قد وضع نظرية العود الأبدى لتحل محل الميتافيزيقا والدين^(١)، وهو يعبر بهذه النظرية عن رفض مذهب وحدة الوجود التقليدي ليؤسس دعائم مذهب جديد في وحدة الوجود، فإذا كان مذهب وحدة الوجود يرى أن «الاله موجود في كل شيء، وأنه إله خلقي، وأنه الهدف النهائي لجميع الأحداث التي تتم في العالم»، فإن وحدة الوجود تذهب مذهباً آخر يقول بأن «كل شيء شبيه بالاله» .

ويلاحظ أن فهم ما يعنيه نيتشه بكلمة «موت الاله» أي «موت الافلاطونية» أمر جوهري لفهم ما يعنيه «بكل شيء» في عبارة «كل شيء شبيه بالإله»^(٢)، ويبدو من ذلك أن فكرة العود تملأ الفراغ في فلسفة نيتشه حيث تشير إلى فيضان الصيرورة وتشابه الوجود، وهي تفعل ذلك بدون الإشارة إلى أي موجود يعلو هذا العالم^(٣)، مع التأكيد على المعنى العميق الذي تنطوي عليه فكرة العود من الناحية الوجودية والدينية، فكل ما يقوم به الانسان في اللحظة يسجل عليه إلى الأبد^(٤) .

وإذا كانت فكرة العود الأبدى تتجنب فكرة الألوهية المتعالية فهي تتجنب أيضاً مذهب وحدة الوجود التقليدي، كما أن الاشارات الخفية لمفهوم الاله عند نيتشه تحت مسميات «العالم» أو «الكون» الذي يخلق أشكالاً جديدة باستمرار - هذه الاشارات تظهر شوقاً وحنيناً شديداً لفكرة الإله عند نيتشه؛ لأن الكون نفسه يمثل فكرة الألوهية الخالقة^(٥) .

يرى ياسبرز أن نيتشه أراد أن يجعل من العود الأبدى مذهباً سريعاً على نمط المعرفة السرية في رياضيات الفيشاغورية، وأنه غالباً ما يتحدث عن فكرته كدين - دين بلا علو - وهو مع ذلك دين .. إنه دين «الأرواح الحرة» بل أكثر الأرواح تحرراً وسمواً وسكينة^(٦) .

(1) Stern, J.P. : "Nietzsche", p. 109 .

(2) Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought..", p. 19 .

(3) Caplestone, F. : "The History of Philosophy", p. 190 .

(٤) بولس سلامة : «الصراع في الوجود»، ص : ٢٠٩ .

(5) Copleston, F. "The History of Philosophy", p. 190 .

(6) Howey, R.L. : "Heidegger & Jaspers, pp. 157 - 158 .

وتتحدد وظيفة العود الأبدي في كونه اختباراً وجودياً أخلاقياً، ويبدو أن هذا الاختبار يقوم علي أساس مقدمة مسيحية أخروية زائفة مما يهدم الفرض الذي وضعه نيتشه والذي يذهب إلي دحض أي فكرة تتعلق بالعالم الآخر، وتفسير العالم بوصفه متضمناً لذاته ومتصفاً بالكمون، وعلي ذلك يرفض نيتشه العلو «ظاهرياً»؛ لأنه يقيم رفضه علي «أسس متعالية» لم يكن بوسعها أن تخلص من الميراث الميتافيزيقي تماماً^(١).

(٢) العلاقة بين فكرتي العود الأبدي والإنسان الأعلى :

يتصل مفهوم الانسان الأعلى عند نيتشه بمفهومين أساسين هما : العود الأبدي، وموت الاله، فالانسان الأعلى هو الانسان الذي يمكنه أن يثبت العود الأبدي، وهو الذي يمر بتجربة العود من خلال وجوده الداخلي الخاص الذي يعبر عن إمكانية لا تظهر إلا بموت الاله، «لتمت جميع الآلهية وليحيا الانسان الأعلى»، إن الإنسان الأعلى هو هدف الانسانية، وهو أكثر المخلوقات ألوهية، وهو عند نيتشه كائن فرد يعبر عن أعلى حالة يمكن للانسانية بلوغها، إنها حالة تتجاوز الانسان الحالي، فالانسان الأعلى إنسان فائق للإنسانية، يعارض كل ما هو إنساني، إنساني إلى أقصى حد. لقد نالت فكرتنا الإنسان الأعلى وإرادة القوة نصيباً غير ضئيل من سوء الفهم والتفسير، وبقيت فكرة العود الأبدي مع ذلك بعيدة عن سوء الفهم؛ لأنها فكرة غريبة يصعب إساءة تفسيرها^(٢).

يمكننا أن نعرف «الإنسان الأعلى» بأنه الوجود الانساني وفقاً لصيغة «الأمنية العظمى»، إنه الانسان الذي أضحي حراً؛ لأنه يقيم في الحرية داراً، وفي لعب العالم ذاته انفتاحاً، أنه منعطف الضرورة؛ لأن الفارق بين الإرادة والضرورة أصبح لاغياً، منذ الآن، وأصبح ما تريده الارادة بملء الحرية بمثابة العود الأبدي للشبيه كما أصبحت النفس ذاتها تدعى مصيراً، وأصبح ابتغاء الضروري هو أقصى وأعظم إرادة، وينغمس الوجود الذي يعرف العود الأبدي تماماً في لعب العالم، ويزول الفرق بين الضرورة والحرية^(٣).

(1) Stern, J.p. : "Nietzsche", p. 111.

(2) Stambaugh's Thought..", pp. 88 - 90 .

(٣) أويجن فلك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ١٢٤ - ١٢٥ .

يتشابه الانسان الأعلى والاله فى «روح الخلق»؛ فالانسان بوصفه خالقاً يمكن أن يدعى إلهاً^(١)، والخالق هنا سائر أبداً، وموقعه بين الأفول والمبتدأ، ولا يقف فى قلب الزمان، كما أنه يشارك فى لعب الزمان الكلى، إنه «طفل يلعب»، وتحقق الحرية الانسانية وفوق الانسانية لدى الخالق عندما تأخذ الزمان على محمل الجد، وتقلب النكران المثالى للزمان^(٢)، فالخالق يتمتع بمعرفة عميقة بالزمان يتجاوز بها مجال العالم كله حيث لا يستطيع أن يلحق به فكر ولا منطق، وهنا يعلو الانسان العلو الحق الذى يربطه «بالعالم»، ويقف عارياً أمام الشمس وقد ترك وراءه كل الظلال القديمة: ظلال التراث المسيحى الأفلاطونى، وذلك بعد أن عرف العود الأبدى، واكتشف سر الزمان والمكان^(٣).

وتحدد زاوية الانفتاح على العالم «عظمة الانسانية»، فالحياة التى تبلغ أعظم حد من الانفتاح على العالم تحتل المكانة العليا، والانسان الأعلى هو أكثر من وقف فى الخارج، وفى كلية العالم، وهو أكثر من يدرك هذه الكلية على صورة لا نهائية الزمان، أى بمثابة عودة الشبيه الأبدية، وبمقدار ما يقترب وجود ما من الانسان الأعلى يفتح على هاوية النور، وعلى فسحة العالم المفتوحة المتألفة^(٤).

وعلى الرغم من ذلك فإن فكرة العود الأبدى تتضمن خطورة ما، إذا أنها تعنى عودة الانسان الصغير والتافه من جديد^(٥)، فيتحدث نيتشه فى الجزء الثالث من «زرادشت» عن شعوره بالاشمئزاز من فكرة عودة الانسان الأخير مرة أخرى وللأبد إلى نفس هذه الحياة^(٦).

ويمكن التغلب على هذه الخطورة بإدراك أن الانسان لدى زرادشت «موضع إزدراء» كما أنه «موضع حب»؛ لأن زرادشت يحب فيه صورة الانسان الأعلى، فالإنسان بوصفه درياً يقود إلى الانسان الأعلى^(٧) الذى ينزع ويميل نحو الحياة التى

(١) المرجع السابق، ص: ١٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢١٠.

(٣) عبد الغفار مكاوى: «مدرسة الحكمة»، ص: ٢٠٦.

(٤) أويجن فنك: «فلسفة نيتشه»، ص: ١٠٧.

(5) Pütz, Peter: "Nietzsche", P. 41.

(6) Copleston, F. "The History of Philosophy", p. 189.

(٧) أويجن فنك «فلسفة نيتشه»، ص: ١٢٤ - ١٢٥.

يحياها، ويريد أن يحياها مرات ومرات للأبد^(١)، أما عن الطريق المؤدى إلى الإنسان الأعلى أي الطريق الذى يحقق هدفه وغايته فهو طريق الدائرة أو العود الأبدى^(٢)، ويبدو أن فكرة العود تعتبر مفهوم الإنسان الأعلى نهاية العملية الخلاقة التى تقبل الإعادة أو التكرار^(٣).

تبدو فكرة العود للوهلة الأولى «أقصى أشكال العدمية تطرفاً»، حيث تقتزن الديمومة بالعبث والافتقار إلى الغاية والهدف، وحيث يعود الوجود الخلو من المعنى والهدف بصورة حتمية إلى الأبد، فنبدو وكأننا مجرد دمي فى مسرحية بلا معنى، والحل الأوحى لهذه العدمية المتطرفة يكمن فى ظهور الإنسان الأعلى الذى يجعل العود أمراً محتملاً^(٤).

ولا تتناقض فكرة العود مع فكرة الإنسان الأعلى، وإنما تثبت أهمية الإنسان الأعلى الذى يصبح حبه للحياة قوياً بتأثيرها فيؤكد على قيمة الحياة توكيداً إيجابياً، كما يؤكد ذاته فى أقصى اختبار، ويظهر نفسه من الاعتقادات المزيفة التى قامت من قبل بدور العزاء والمواساة، ويعرض نفسه لأشعة شمس الظهيرة العظمى القاسية التى ترسل بنورها إلى كل زاوية من أركان التجربة الدينية القديمة، فلا تدع مكاناً لراحة مخبئة فى الكهوف المظلمة^(٥).

وتمثل فكرة العود الأبدى لجميع الأشياء «الإيمان الديونيزيوسى» عند نيتشه الذى اختار «جيتة» ممثلاً لهذا الإيمان، فقد قام «جيتة» بتنظيم فوضى انفعالاته، وتخلص من كل قبح بأن أضفى معنى «كلياً جميلاً عليه»، ويدرك الإنسان الأعلى أو الإنسان الديونيزيوسى أن معنى متضمن فى الكون بأسره. وهو عندما يؤكد على وجوده الخاص فهو يؤكد أيضاً على كل ما كان وما سيكون^(٦)، فالإنسان الديونيزيوسى هو الذى يؤكد على هذه الحياة بشجاعة واصرار ومرح، وينأى بنفسه عن الفرار والهروب الذى تلجأ إليه الطبائع الخائرة الضعيفة^(٧).

(1) Nietzsche, F.: "Thus Spoke Zarathustra", p. 24.

(2) Pütz, p.: Nietzsche, p. 41.

(3) Copleston, F.: "The History of Philosophy", pp. 189 - 191.

(4) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher...", pp. 276 - 277.

(5) Stern, J.P.: Nietzsche, p. 110.

(6) Kaufmann, W.: "Nietzsche, philosopher...", p. 276.

(7) Copleston, F.: "The History..." p. 190.

وتتضح الصلة بين العود الأبدى ومشاعر المرح التي يمتلئ بها وجدان الإنسان الأعلى في الأغنية السكرى في «زرادشت» حيث يقول : إن المرح يريد الأبدية الأبدية، العميقة العميقة ... ويلاحظ أن الشعور بالمرح عند الإنسان الأعلى هو الانتصار النهائي على العدمية العنيدة التي تقف عند الأبواب^(١)، كما يلاحظ أن مشاعر الضحك والخفة والطيران والرقص كثيراً ما يستخدمها نيتشه للتعبير عن مرح الانسان الأعلى الأبدى .

يرى نيتشه أن الشعور بالمرح لا يحتاج إلى تبرير، وأن من يحقق الشعور بالمرح والسعادة يؤكد الحياة، ويشعر نحوها بالحب مهما كان الألم الذي تضح منه الحياة؛ لأنه يعرف أن كل الأشياء مرتبطة ومتضافرة معاً، وأن كل شئ جزء من كل عليه أن يتقبله كما هو، فالعود الأبدى - إذن - تعبير الإنسان الأعلى عن الشعور بتوكيد الحياة والاصرار عليها .

لقد أراد نيتشه ألا تبقى الصيرورة مفتوحة فجعلها دائرية، أي جعل الكون يدور حول نفسه^(٢)، فكانت إرادة العود الأبدى أقصى تحقيق وتوكيد للحياة وحب المصير^(٣) وأسمى تصوير للحياة الغنية المرحية القوية^(٤) .

وإذا كانت النزعة إلى التقديس ضرورية للبشر، فإن نيتشه يحاول إرضاء هذه النزعة حينما مجد هذا العالم، وحينما أضفى عليه صفة الأبدية والخلود، فالعود هو قمة الإيجاب^(٥) في نظرتنا للحياة، بينما كانت دعوات الخلود السابق ترتبط دائماً بالنزعة الزاهدة وإنكار هذه الحياة^(٦) .

يرى نيتشه أن من يخفق في إدراك الحياة على أنها تكرر وأن في ذلك التكرار يكمن سر جمالها، يكون قد أصدر الحكم على نفسه فلا يستحق من بعد مصيراً أفضل من ذلك الذي تحدده له^(٧) : «... فلتحيا بحيث تريد الحياة مرة أخرى» ، فالعود

(1) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra", p. 27 .

(٢) بولس سلامة : «الصراع في الوجود» ، ص : ٢٠٩ .

(3) Blackham, H.J.: "Six Existentialist..: p. 35 .

(4) Allen, E.L. : "From Plato" p. 173 .

(5) Bejahung .

(٦) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص : ١٤٢ .

(7) Blackham, H.J. : "Six Existentialist. ", p. 35 .

التماس «للأصالة» في هذه الحياة، ولا مجال للبحث عنها في حياة أخرى «لتطبع حياتنا بصورة الأبدية؛ لأن هذه الحياة هي حياتك الأبدية»^(١) والحكمة الديونيزيوسية تقتضى قبول الوجود على ما هو عليه في صيرورته اللامتناهية قبولاً كلياً حازماً^(٢)، أما الموت فيصبح نسبياً في ضوء فكرة العود، بل يصبح مرحلة من مراحل الحياة الأبدية التي تتكرر على الدوام بالنسبة للجميع^(٣).

ذهب ياسبرز إلى وجود علاقة وثيقة بين فكرة العود والانسان الأعلى عند نيتشه، ورأى أنه عن طريق فكرة «الاستيلاد» الخاصة بالإنسان الأعلى يمكن إستبعاد الضعفاء والمنهكين من فكرة العود الأبدى^(٤).

أما هايدجر فيعرض رأي نيتشه في العود الأبدى على أنه أقصى تعبير عن القرب من عالم الصيرورة، كما ذهب إلى أن العود هو محور فلسفة نيتشه، وأنه يفهم تاريخياً بوصفه فكرة معارضة للتراث المسيحي والأفلاطوني، أما من الناحية النفسية فهو فكرة صوفية جاءت نيتشه في صورة وميض البرق، ويعترف هايدجر بإحتمال وجود نوع من الحقيقة المتعالية في فكرة العود، إلا أنه يرفض تفسير العود بصورة علمية.

يرى هايدجر أن نيتشه قد انتهى إلى نوع من «العدمية الذاتية»، وأنه متهم بإضفاء صورة إنسانية على العالم، ومن ثم فإن مفهوم الأبدية والزمان بأسره عنده ليس موضوعياً وليس أنطولوجياً بالمعنى الذى يفهمه هايدجر لهذه الكلمة، وعلى الرغم من أن هدف نيتشه الواضح هو إبعاد الانسان عن الميتافيزيقا وفصله عنها، فإن هايدجر يرى أن تفسير العالم لا يكاد ينفصل عن إضفاء الصورة الانسانية عليه، كما يصير على أن فكرة العود فكرة ميتافيزيقية، فالجانب العلمى فيها ما هو إلا تمهيد للجانب الميتافيزيقى الأساسى، ويرى أنه إذا فسرنا العود الأبدى بصورة حرفية فلن يكون هناك إنساناً أعلى على وجه الإطلاق^(٥).

(1) Danto, A.C. : "Nietzsche as Philosopher", P. 212 .

(٢) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية ...»، ص : ٦٠ .

(٣) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ١٤٢ - ١٤٣ .

(4) Howey, R.L.: "Heidegger & Jaspers, pp, 89 - 90 .

(5) Ibid., pp. 91 - 96 .

ويصف ياسبرز «اللحظة» التي هبطت فيها فكرة العود على نيتشه بأنها «أحد لحظات الأبدية»، وهي اللحظة الضرورية كى يتمكن الانسان من الابداع فيما وراء حدود الانسان والزمان، كما يرى أن التفسير المجازى والأنثروبولوجى للعود أقل أهمية من التفسير الميتافيزيقى على اعتبار أن العود كشف عن الوجود وبالتالي عن الأبدية فهو رمز لها .

ويضيف ياسبرز أن نيتشه قد عرف عن طريق العلو تلك الأبدية، وأنه قد عرفها فى وميض اللحظة، وأن هذا الكشف الوجودى الأصيل شرط لتحويل قيمة الدلالة الوجودية للفرد بأسرها عن طريق تجربة التعالى، وليس العلو فى تجربة العود علواً تقليدياً، بل هو علو على المنظور الكونى بوصفه كشفاً عن الصيرورة، كما أنه يعبر عن إلهام الصيرورة وهو إلهام مخيف وجليل .

أما عن مفهوم الظهيرة الكبرى ومنتصف النهار فيرى ياسبرز أنه رمز إلى منتصف الطريق بين الإنسان والإنسان الأعلى؛ لأنه من خلال مواجهة العود الأبدى يتمكن الانسان من الابداع فيما وراء حدود ذاته محاولاً تحقيق فكرة الإنسان الأعلى، وعلى ذلك فإن إلهام الصيرورة نقطة تحول فى معركة الإنتصار على الذات والعلو بها، كما أن العود هو المخاطرة النهائية والقصى لأنه قد يحطم من يخوض تجربته .

يرى ياسبرز - أن نيتشه - فى «ميلاد المأساة» قد ذهب إلى أن «التبرير الوحيد للوجود» هو التبرير الاستطيقى الذى يتم بإضفاء صفة «الأبدية» على اللحظات الفردية، كما يرى أن تأكيد أى لحظة مفردة هو تأكيد للحياة؛ لأن كل شئ قد سبق حدوثه يعد شرطاً لهذه اللحظة التى تم اثباتها، يقول نيتشه إن الإنسان يجب أن يجبا بحيث يقول فى النهاية «لست نادماً على شئ» .

أدرك نيتشه أنه من المستحيل أن نقوم بتحويل كل لحظة، وإنما يمكننا أن نحول دلالة الزمان فى علاقته بالقيمة، فيميز المرء بين الجوهرى والأصيل والممكن⁽¹⁾.

وذهب ياسبرز إلى أنه يمكننا أن نعتبر نيتشه من الناحية الميتافيزيقية فيلسوفاً للصيرورة، وأنه يعد «استطيقياً» بالمعنى العميق لهذا المصطلح حيث يؤكد دوماً على أن الفن أسمى من الحقيقة كما سبق بيانه؛ فالاستطيقاً بوسعها أن تقدم تبريراً

(1) Ibid., pp. 154 - 156 .

للوجود، «فالحياة جديرة بأن تعاش»، ومن ثم كانت فكرة زوال الأشياء فى ثنىا الزمان فكرة غير محتملة بالنسبة إليه، وهو ما يسميه بإسم: «الحنى إلى الأبدية»^(١).

ويشير ياسبرز إلى «فكرة الخلاص فى العود الأبدى»، والخلاص هنا يتمثل فى «معرفة اللاأخلاقية»، وهو فكرة تنطبق على الماضى بحيث تتحول كل «ما كان» إلى «هكذا أريد»، «فكل ما كان» يعبر عن حدث غامض مخيف حتى تقول له الإرادة: «ذلك هو ما أرادته»، وإذا كان الخلاص ضرورياً فى الوجود الإنسانى، فلا بد للإنسان أن يتعلم كيف يدع من خلال المعاناة^(٢).

(٣) العلاقة بين فكرتى العود الأبدى وإرادة القوة :

يقول نيتشه فى «إرادة القوة»، «.... إذا ما افترضنا أن العالم لم يعد الهيا، فإنه لم يزل قادراً على قوة الخلق الإلهية أو قوة التشكل اللامتناهى»^(٣)، ويقول:

«... العالم إلهى بمقدار ما يحوى فى ذاته جميع المتناقضات»^(٤).

والامكانية الوحيدة الباقية هى الإله بوصفه أسمى قوة يصدر عنها العالم، ويكون هذا الصدور فى صورة العجلة التى تدور حول ذاتها، كأن الإله مركز قوة يشع منها العالم^(٥).

ويلاحظ أن العلاقة الأساسية بين العنصرين الأبولونى والديونيزيوسى أو بين إرادة القوة والعود تتمثل فى صورة اللعب العالمى للوجود، وينقسم هذا اللعب إلى مواقف متعارضة، ويعود فيتشكل انطلاقاً من هذا الانقسام^(٦).

يقول نيتشه بهذا الصدد: «... من يقوى على مشاهدة العالم الديونيزيوسى، ولعبة النرد فى الوجود عليه أن يرتضى الدورة التى سيبارك فيها نفسه إلى الأبد، ويؤكد ذاته، ومقصده أن يبني الأشياء جميعها من جديد، وأن يبصر عودة جميع الأشياء التى وجدت، وأن يغنى الذهاب إلى كل ما يجب أن يكون إلى الأبد»^(٧).

(1) Ibid., p. 86 .

(2) Ibid., pp. 156 - 157 .

(3) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 546 .

(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢١٣ .

(5) stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought", p. 100 .

(٦) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢١١ .

(7) Nietzsche, F. : "The will to Power", p. 550 .

ويمكننا اعتبار العود الأبدى دوماً للصيرورة ، بمعنى أن «الشبيه» يعود مراراً وتكراراً مما يؤدي إلى نوع من الديمومة الدورية، كما أن العود يمثل أحوال إرادة القوة، وإذا ما كانت إرادة القوة ذات مستمرة في نموها أو إرادة الأكثر، فهي تحتاج إلى شيء ثابت يقي باستمرار حتى يمكن التغلب عليه، ويفسح المجال للأكثر قوة .

يبدو أن تفسير العود الأبدى يستند تماماً على فكرة إرادة القوة؛ ذلك أن إرادة القوة هي ماهية الحياة عند نيتشه، كما أن «القوة» في إرادة القوة لا تشير إلى شيء خارج عن الإرادة أو شيء تفتقر إليه وتكافح من أجل الحصول عليه^(١). فهذه الإرادة لا صلة لها إلا بالتوكيد «المستمر»، وفي ذلك «الاستمرار» تكمن الصلة بين العود الأبدى وإرادة القوة، فكلاهما يتصل بفكرة النشاط أو الفاعلية المستمرة، فلا يمكن الإشارة إلى حالة ثابتة للكينونة في عالم إرادة القوة؛ لأن هذه الحالة الثابتة في حد ذاتها تعبير عن «النقصان» وهو ضد طبيعة القوة المتزايدة في هذا العالم، ويلاحظ أن في التزايد والقوة نوعاً من الاستمرار والعودة^(٢).

كتب نيتشه عن إرادة القوة : «إرادة القوة» : محاولة للوصول إلى تفسير جديد لكل الحوادث، ويمكن تسمية هذه المحاولة بمسمى آخر هو «براءة الصيرورة»، وتمثل هذه الصيرورة طريقة تطور إرادة القوة، ومن هناك كان إرباط إرادة القوة الوثيق بفكرة العود الأبدى، والصيرورة مثلها في ذلك مثل العود الأبدى تعبر عن الاستمرار والدوام بلا غاية أو هدف تقف عنده^(٣).

يرفض نيتشه فكرة الكينونة تأييداً لفكرة الصيرورة وإرادة القوة، فالذات عنده هي «الشبيه» الذي يعود عوداً أبدياً، وهو عندما يتناول فكرة لا يفصلها عن فكرة الزمان، أما عن «هيجل» و«كانط» مثلاً فتدخل الذات في علاقة مع الزمان، وعند «ديكارت» تصبح الذات جوهرًا متناهيًا مخلوقاً أو «شيئاً مفكراً»، وبدلاً من قول «ديكارت» «يوجد شيء هنا، إذن الشيء موجود» يقول نيتشه : «هنا شيء مستمر»^(٤).

يتضح من ذلك أن نيتشه يرفض مفهوم «الذات أو الأنا» حيث يعتبر المفهوم

(1) Stambaugh, J.: "Nietzsche's Thought.." pp. 14 - 15 .

(2) Ibid., p. 15 .

(3) Ibid., pp. 91 - 92 .

(4) Ibid., pp. 61 - 62 .

التقليدى للذات وهماً وزيفاً، كما يرى أنه لا يوجد أساس مهما كان لذات بالمعنى التقليدى فى عالم هو بمثابة إرادة قوة ولا شئ غير ذلك^(١). أما عن مفهوم «الدائرة» فى فكرة العود، فنيتشه لا يعنى بها قطعاً الدائرة الهندسية، وإنما البنية الأساسية للحياة اللازمة لمواجهة العود فى صورته العدمية، وعلى ذلك تصبح إعادة تقويم القيم أمراً ضرورياً، فيحتاج الإنسان إلى التحرر من الأخلاقية كى يتمكن من إحتمال فكرة العود، كما يحتاج إلى إدراك جديد للألم بوصفه «أساس اللذة»، وإلى الاستمتاع بكل أنواع الرية والروح التجريبية فى مقابل إلغاء مفاهيم الضرورة والمعرفة فى حد ذاتها، على أن أعظم ما يسمو بشعور القوة فى الإنسان يتمثل فى تحقيق فكرة الإنسان الأعلى^(٢)، ويتم بذلك التخلص من الصورة العدمية للعود الأبدى، ونتمكن من إعادة تقويم كل القيم، وإذا كانت فكرة العود فى صورتها العدمية أعظم عائق للحياة، فإن التغلب على هذا العائق يعلو بالحياة إلى مرتبة أسمى من مرتبة التجاوز الذاتى، فيتلاشى التعارض بين إرادة القوة والعود الأبدى^(٣)، ويمكننا وصف فكرة العود فى التاريخ بأنها «تمثل نقطة المنتصف أو فترة الخطر الأعظم التى يتم بناء عليها التحول»^(٤).

يفسر هايدجر العود الأبدى على أنه «الوجود»، وإرادة القوة على أنها «ماهية الأشياء»، وهو بذلك يجعل من نيتشه آخر ممثلى الميتافيزيقا والمحدثين بإسمها، ويفسرها هايدجر إرادة القوة غالباً على أنها «إرادة الإرادة» مما يجعل إرادة القوة قريبة من معناها من الإرادة عند شوبنهاور من الناحية الميتافيزيقية^(٥).

فإرادة القوة - فى رأى هايدجر - تمثل «الماهية أو الماهو - فى العالم»، والعود الأبدى هو «الوجود أو الكيف أو الهذا» فى العالم، وإرادة القوة هى ماهية العالم بمعني أنها تفسر الصورة التى يكون عليها هذا العالم^(٦)، وإذا ما كانت إرادة القوة هى «ماهية» العالم، فهى آخر حقيقة يمكننا الوصول إليها وهى حقيقة العالم

(1) Ibid., pp. 72 - 74 .

(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power". p. 546 .

(3) Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought", pp. 54 - 55 .

(4) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 545 .

(5) Stambaugh, J., : "Nietzsche's Thought..".p. 14.

(6) Ibid., p. 94 .

بوصفه إرادة القوة^(١) وليس شيئاً سوى ذلك، وعلى ذلك يمكننا القول بأن إرادة القوة تؤكد على حقيقة العالم، وأن العود الأبدى يقدم لنا إمكانية التوكيد على عودة الشبيه في هذا العالم، كما أن هذا الشبيه يؤكد ذاتية إرادة القوة في شخصية الحياة بأسرها، ويمثل تجربة نيتشه وخبرته حول «الذات»، يقول نيتشه عن عودة الشبيه : «إنها التقاء عودتي الخاصة مع خاتم الخواتم»^(٢) .

يقول نيتشه في «إرادة القوة» عن التحولات الناجمة عن فكرة العود : «... لم يعد المرح متحققاً في فكرة اليقين، وإنما في الشك والريبة، ولم نعد نبحث عن العلة والمعلول، وإنما عن الخلق المستمر، ولم نعد نبغي إرادة الحفاظ على الذات وإنما القوة، ولم نعد نعتق ذلك التعبير المتواضع، «كل شيء ذاتي تماماً»، وإنما «إنه أيضاً من خلقنا» ليكون ذلك موضع فخارنا - إن فكرة العود الأبدى تستلزم إعادة تقويم كل القيم^(٣)، كما أنها تمثل القوة الدافعة اللازمة لتحقيق الانتصار على الذات والعلو بها في فلسفة نيتشه الايجابية^(٤) ويتخذ الزمان الإنساني مدلولاً ومغزي جليدين، كما يتخذ الوجود اليومي بعداً جديداً، ويصبح العلو بالذات والانتصار عليها أسمى تحقيق لهذه الامكانيات، كما يصبح شرطاً لتحقيق سائر القيم .

أما عن البعد الاجتماعي لفكرة العود، فيتحدد عندما يحيا المجتمع بأسره وفقاً لمعاني العود، فيحقق فكرة العلو بالذات والانتصار عليها، وتتضاءل مشكلاته، كما يقوم الإنسان الأعلى في هذا المجتمع بإبداع قيم جديدة صالحة للتطبيق، وبذلك يحيا المجتمع «اللحظة» على أنها «الأبدية»^(٥) .

يتضح لنا من ذلك أن الحقيقة كلها عند نيتشه - بكل ما تحمل من معنى ودلالة وقيمة تقوم في فكرة التكرار الأبدى، كما يمكن تحديد صورة الأبدية بأسرها عن طريق «إرادة القوة» وحدها .

(١) يلاحظ أن نيتشه يستخدم كلمة Kraft عند الحديث عن الكون بدون إشارة خاصة إلى الإنسان ويراد منها بالإنجليزية كلمة Force، كما أنه يستخدم كلمة Macht ويراد منها بالإنجليزية Power ودلالاتها أعمق من الكلمة الأولى لأنها تشمل العالم بأسره بما في ذلك الإنسان، كما تشير إلى القوة المتزايدة في العالم .

(2) Ibid., pp. 101 - 102 .

(3) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 545 .

(4) Howey, R. L. : "Heidegger & Jaspers.." pp. 148 - 149 .

(5) Ibid., pp. 151 - 152 .

خامساً : تعقيب «العلو في فكرة العود الأبدى للشبيه» :

بعد هذا العرض لفكرة العود الأبدى للشبيه يمكننا أن نستخلص معاني العلو فيها فيما يلي :

١ - علو صوفى :

تبين لنا من العرض السابق أن فكرة «العود الأبدى» تعلو فوق كل الأفكار عند نيتشه إلى القمة الخفيفة التي تنتظره بالسعادة أو بالجنون، ولقد صدرت هذه الفكرة - كما أكد نيتشه نفسه - عن الوحي والالهام، وهبطت عليه فجأة وبدون إعداد سابق، فاستولت على كل فكره، وكانت نوراً وهاجاً يضئ الأشياء من جديد، ويضفى على الحياة قيماً جديدة، ودلالات جديدة، ويشف ذلك كله عن معنى العلو الصوفى في فكرة العود، حتى أن هايدجر نفسه قد وصف تجربة العود بطريقة شبه صوفية، وأكد على إمكانية وجود نوع من الحقيقة المتعالية فيها، إذ نواجه في العود الأبدى ضرورة الموت والفناء وذلك بالعلو على منظور الحياة .

(٢) علو ميتافيزيقى :

حاول نيتشه قلب الأفلاطونية، وهو في رأي هايدجر «آخر الفلاسفة الميتافيزيقيين»، فلم يفلح في التغلب على الميتافيزيقا على الرغم مما بذله من محاولات لتجاوزها. وعلى ذلك، فإن نيتشه ينفصل «ظاهرياً» عن الموروث الميتافيزيقى عندما ينتقل من فكرة الوجود داخل العالم إلى فكرة العالم الواسع الذي يحتويه، فينطلق من الإنسان والاله، ومن فوق اضطراب الأشياء جميعها إلى «الكلية» التي ينفذ إليها من خلال فكرة العود، فالعود مذهب نيتشه في «كلية العالم»، وفكرة العود مثل أى فكر أصيل صادق تتضمن الكل الذى هو موضع إهتمام أى موقف ترانسندنتالى، غير أن الصعود فوق جميع الأشياء التى تدخل في العالم لفهم العالم نفسه يوقعه في شباك هذا العالم، كما أن التفكير في العالم بكليته يعلو به على مفاهيم الخير والشر على حد سواء، فينهدم كل تفسير ميتافيزيقى وأخلاقي للوجود، ويتحرر الإنسان ويصفو، ويستعيد براءة الصيرورة، وتتحقق رؤية الوجود في نور العالم بمعنى إقصاء جميع المقولات التى تدخل الأخلاق داخل مجرى الزمان، فيتحول هذا الزمان إلى حلقة يرقص فيها كل شئ رقصة دائرية يتم فيها العلو على موجودات العالم بأسرها .

حاول نيتشه أن يعبر عن الشئائية الكامنة فى قلب الوجود الانسانى بتحويل الصيرورة إلى الوجود الأبدى، وذلك من خلال ترجمة ميتافيزيقة لفكرة العود، كما أنه جمع فى العود بين نزعتين متعارضتين، وهما الحاجة إلى المتناهى واللامتناهى أو العالى ذلك أن عودة كل شئ هى أكبر تقريب ممكن لعالم الصيرورة، ويلاحظ أن «الأبدية» هى التصور الميتافيزيقى الوحيد الذى لم يهاجمه نيتشه ولم يرفضه، وإن كان قد أضفى عليه معان جديدة، والإنسان الأعلى عنده هو أكثر من وقف فى كلية العالم ليدرك عودة الشبه الأبدية، وبمقدار ما يقترب وجود ما من الإنسان الأعلى، يفتح على هاوية النور، وعلى فسحة العالم المتألقة أو على نوع من العلو الميتافيزيقى الذى يتجاوز الأشياء ومحدوديتها .

كما نجد فى فكرة العود علواً ميتافيزيقياً يلغى الفارق بين الحرية والضرورة ليجعل من العود الأبدى الفعل الحر الخلاق الذى تمنحه الأبدية للإنسان، ففى فكرة العود إلغاء للزمان الخطئى، ومن ثم الفارق بين الماضى والمستقبل حيث تتخذ الأبدية معنى جديداً، وتتساوى النظرة إلى اليوم، والغد، والأمس، والهناء، والهناءك بالنظرة التى تساوى بينها جميعاً، وتتجاوزها وتعلو عليها وحينئذ تقوم النفس فى الزمان الكلى، وتتمتع بالحضور فى كل مكان، كما يتجلى جوهر المكان والزمان على نحو أكثر أصالة فى ذلك الإدراك النورانى الذى يتجاوز حدود الأشياء ويعلو عليها، وتعبّر عنه الأبدية .

(٣) علو أنطولوجى : تحول الحالة الوجودية للإنسان :

تحقق تجربة العود لمن يجربها الشعور بالتحول، حيث يتحول الوجود، ويتحول الجسد والثقل إلى خفة الضحك التى تعلو بالانسان .

والانسان عند نيتشه يستطيع دوماً أن يقوم بتحويل الأشياء، وتحويل ذاته عن طريق «إنقلاب القيم»، وهذا التحول أبدى خالد، وبفضله يتحول فهم الانسان للوجود؛ فيفهم كل شئ فى ضوء العالم الشامل المحيط، لقد علا وارتفع وأصبح إدراك كل موجود يتم على ضوء الكل، وعلى ضوء اللعب الحاضر فى كل مكان.

ومن أوضح علامات هذا التحول ذلك الشعور بالمرح والغبطة، ومشاعر الخفة والطيران والتخليق، وأيضاً ذلك الانفتاح على العالم والوجود بأسره .

فالمرح يشير إلى تجربة الموجود الأرضى بوصفها تعبيراً عن الأرض الخالدة على

الرغم من انقضاء الأشياء وزوالها، كما يشير إلى حدس عميق للزمان، فهو يريد الأبدية العميقة، ويحيا في الصيغة القصوى للإرادة، وفي صيغة خلق إنسانية جديدة، ويستخدم نيتشه رموز الضحك والخفة والطيران والرقص ليعبر بها عن روح الإنسان الأعلى الذى لا يحتاج إلى تبرير .

ويطراً التحول الأنطولوجى على معنى «الشهوة» عند نيتشه، فتصبح الشهوة تعبيراً عن سعادة الأرض، وفيها «يعلو» الوجود ذو الصيغة الفردية فوق ذاته فى سلسلة الأجيال اللانهائية، ويقيم فى كلية الزمان مع أنه يغرق ظاهرياً فى نشوة اللحظة - ذلك أنه فى اللحظة المحدودة تقيم الأبدية فى الخفاء .

ويشير «الانفتاح على العالم» إلى معنى عميق من معاني التحول الوجودى فى فكرة العود، ذلك أن الإنسان المنفتح على العالم يحتمل الأجواء الواسعة والصقيع، ويكون بمثابة «الامكانية» فى مقابل النفوس التى تغمرها الأدخنة والأترية؛ وعلى ذلك فإن أسمى أنواع الموجودات هي النفس التى تستطيع أن تجرى وتضيق فى ذاتها - أنها النفس التى تعرف العود الأبدى .

كما يستخدم نيتشه رمز الطيران والتحليق والرقص للتعبير عن التحول الوجودى الذى يطراً على الإنسان عندما يدرك فكرة العود، ويعبر هذا الرمز عن العلاقة العميقة والحقيقة مع العالم، فالطيران والتحليق رمز لإندفاع الذات فى أجواء الكل اللانهائية، كما أنه رمز للانتصار على كل قيود العالم، فيشعر الإنسان بأن وجوده يمتد صوب اللانهائية، وخلف حدود الأشياء .

كما يطراً التحول الوجودى على دلالات ومعانى القيم عند نيتشه فالعود يستلزم «إعادة تقويم كل القيم»، وهو القوة الدافعة الضرورية لتحقيق «العلو بالذات» الذى يصبح شرطاً لتحقيق القيم بأسرها .

كما يتحقق نوع من العلو فى صورة الابداع الذى ينفتح دبره أمام الإنسان الخالق، فيصبح حراً فى السيطرة على مصيره الخاص، ويعبر «حب المصير» عن أوج الملازمة بين الحرية والضرورة، إن فكرة العود تعبر عن أسمى صياغة للإيجاب بل إنها تنصب رأساً على حالة الوجود الفردية وإبداعها فى اللحظة - إنها أعظم اختبار لقدرة الإنسان على إيجاب قيمة الحياة .

ويعبر «حب الأبدية» أو «التوجه نحو العالم» عن «علو أنطولوجي» لا يتجه وراء العالم، ولا إلى أبدية متعالية عنه، وإنما إلى أبدية «هذا العالم»، والأمر كله ينصب على «اللحظة الأبدية» التي تثير كفاح الإنسان إلى أقصى حد ممكن.

كما يعبر «حب المصير» عن أسمى معاني «العلو بالذات والانتصار عليها»، وهو يتحول هنا إلى إرادة الفناء التي تحتاج إلى أعظم قدر ممكن من القوة، كما أنه تعبير عن صيغة العظمة الانسانية التي تؤكد مشاعر القوة والمرح في كل لحظة .

(٤) علو ديني : فكرة العود الأبدي «دين الأديان»

تعبّر فكرة العود عن توقع نيتشه لمجيء دين جديد أو «تصور للخلاص» يقوم على حطام الأديان القطعية وخاصة المسيحية، أى أنه وضع نظرية العود لتحل محل الميتافيزيقا والدين بالمعنى التقليدي لهما، ولا يوجد في هذا الدين الجديد جوهر أو إله بالمعنى المسيحي، وإنما إله يعبر عن ذروة القوة، وعنه يصدر العالم بأسره، إنه الإله فيما وراء حدود الخير والشر، وهو الإله الموجود، «في كل لحظة»، ونيتشه يضع بذلك تحديداً زمانياً لفكرة الإله أو القوة بناء على فكرة العود الأبدية .

ويبدو أن الإشارات الخفية لمفهوم الإله عند نيتشه تحت اسم العالم الذي يخلق أشكالاً جديدة باستمرار تظهر شوقاً وحنيناً لفكرة الإله تنطوي عليه فلسفته بأسرها، فالكون نفسه ما هو إلا فكرة الألوهية الخالقة .

كما يبدو أن فكرة العود تستبعد الخلود الشخصي في «الماوراء» وتبرهن في نفس الوقت على «وجود أبدى بديل لهذا الخلود»، كما تعبر عن رغبة الإنسان الأكيدة في هذا العالم .

يضع نيتشه مفهوماً جديداً «للأبدية» يمجّد من شأن هذه الأرض وهذا العالم على أنهما الوطن الحقيقي للإنسان، ويجعل من الجسد والروح الحقيقية للإنسان، وهو بذلك يمجّد ميل الإنسان ونزوعه إلى «العلو على ذاته»، وعلى حالته الوجودية .

وإذا كان نيتشه قد أراد أن يكون الدين بلا علو أو بلا مفاهيم متعالية، فإنه - مع ذلك - دين الأرواح البهرة، بل أكثر الأرواح تحرراً وعلواً وشعوراً بالسكينة. والواقع أن وظيفة العود تتحدد في أنها اختبار وجودي أخلاقي يقوم على مقدمة مسيحية أخروية رفضها نيتشه رفضاً ظاهرياً، فهو يقيم رفضه على أسس متعالية رغم إلحاحه على

إنكارها، وتمثل هذه الأسس فى مفهومه عن الأبدية، وعن الألوهية الخالقة بوصفها إرادة القوة، كما أنه حاول إرضاء نزعة التقديس لدى البشر حين مجد هذا العالم، وأضفى عليه صفات الأبدية، فالعود «إحلال أبدية العالم الآخر فى هذا العالم» وهو ما يمثل قمة الإيجاب فى نظرتنا إلى الحياة، كما يعبر عن القوة الداخلية اللازمة للانتصار الساحق على ألوان المعاناة فى الحياة، إنه بإختصار إلتماس الأصالة فى هذه الحياة .

ويمكننا القول بأن فكرة العود تمثل مذهباً جديداً فى وحدة الوجود عند نيتشه، وهو مذهب يقوم بعيداً عن معاني الخير والشر التقليدية، كما يقوم على أن «كل شئ شبيه بالإله» و «أن الإله موجود فى كل لحظة» وهو بذلك يضع تعريفاً زمنياً لا مكانياً لمفهوم الإله أو القوة .

ويلاحظ أن «تصور الخلاص فى الدين الجديد» يتحقق عن طريق العلاقة الجديدة التى اكتشفها نيتشه بين «الأبدية والشبيه واللحظة» ، فالزمان هو الأبدية بوصفها العود الأبدى للشبيه، والأبدية هى خاتم الخواتم، والخاتم ما هو إلا رفض مطلق لفكرة الزمان الآلى أو الغائى وهو يدور حول نفسه، ووجوده بأسره هو العود الأبدى للشبيه .

ويعبر العود عن «تحقيق الذات للشبيه فى كل لحظة» ، وليس الشبيه سوى نقيض فكرة العدمية، ويتحقق فى كل لحظة من لحظات التكرار الدائري، كما أنه يؤكد على ماهية إرادة القوة فى شخصية الحياة بأسرها .

إن العود الأبدى ليس مفهوماً بقدر ما هو تجربة : التجربة القصوى لحياة مليئة بألوان من المعاناة والألم والمرح والغبطة وفيها تتضح الأهمية القصوى للحظة؛ لأنها اللحظة التى تحقق للإنسان «الخلاص» .

يتحول مفهوم الخلاص بالمعنى المسيحى عند نيتشه تحولاً عميقاً، حيث يتم فيه القضاء على فكرة الماضى الحتمية وتسليطها على الإرادة، وذلك بإدراك سر العود الأبدى، فالخلاص فى العود يعنى تحويل «كل ما كان» إلى «هكذا أريد»؛ إنه الابداع من خلال المعاناة، وهو إبداع يتجاوز هذه المعاناة ويعلو عليها .

ويلاحظ أن دلالة اللحظة عند نيتشه «دلالة لمتعالية» بمعنى أنه فى اللحظة تكون فرصة الفعل باقية أمامنا، ويكون فى وسعنا دائماً أن نحسم أمرنا دائماً ومن جديد

مثلما نحسسه فى هذه اللحظة؛ لأن لكل لحظة نحيها دلالة «تعلو» حياتنا الفردية، ولأن «القرار اللحظي» الذى نتخذه فى هذه الأرض يفصل فى أمر جميع الأحداث المتكررة للوجود الأرضي مثلما تفصل حياتنا الدنيوية فى رأي الأديان السماوية فى مصير النفس فى الآخرة، فاللحظة تحسم أمر الأبد أو هي الأبد نفسه. فإذا ما تحقق شئ ما فى العالم «فى كل لحظة»، وإذا ما عاش الإنسان هذا الشئ على أنه وجوده الخاص، فإنه يؤكد بانتصار على كل الوجود «فى كل لحظة»، وعلى ذلك يستبعد أى نوع من الغائية من مفهوم اللحظة؛ لأن اللحظة الحاضرة يجب أن تعاش تماماً، فلا تهمل أو تؤجل من أجل ذكريات الماضى، «فإما أن يحيا الإنسان فى الحاضر أو لا يحيا على الإطلاق».

نتائج البحث

يمكننا بعد هذا العرض التفصيلي لفلسفة العلو عند نيتشه أن نوجز أهم نتائج البحث في صورة الاجابة على بعض التساؤلات التي بدأناه بها .

فأما عن السؤال الأول : فتحدد صيغته في الصورة التالية :

س ١ : «إذا كانت المذاهب المعروفة في تاريخ الفلسفة لا تنطبق تمام الانطباق على فلسفة نيتشه، فهل يمكننا العثور على تعريف «جامع مانع» يستوعب فلسفته بأسرها ؟

اتضح لنا من سياق البحث أن نيتشه كان «فيلسوفاً شاعراً بالمعنى الأعمق لهاتين الكلمتين، وهو لا ينتمى إلى فئة الفلاسفة الذين يعكفون على تأمل المجردات، ويتعدون عن الحياة، لذا فإن أعمق وصف لمذهب نيتشه يؤكد أنه فيلسوف حياة .

كتب نيتشه في خطاب له بتاريخ ١٥ من يوليو سنة ١٨٧٨ يصف نفسه بأنه «فيلسوف حياة»، فلسفته كما اتضح لنا فلسفة نامية مع الحياة، تعلو من شأن قيمة الحياة، وتتخذ مثلاً أعلى لها «حب المصير»، وليست الحروب التي أشعلها نيتشه على المسيحية أو الإنسان الأخير أو القطيع أو العالم الآخر وغير ذلك إلا قناعاً يخفى من ورائه العلو بقيمة هذه الحياة وهذا العالم، فجميع أفكار الفيلسوف ابتداء من فكرته عن تطور الفنون من خلال الثنائية الأبولوجية والديونيزيوسية، وحديثه عن الموسيقى الديونيزيوسية أو الديرامبية إلى فكرته عن الإنسان الأعلى الديونيزيوسى الذى يمجّد قيمة الحياة، إلى فكرته عن إرادة القوة التى تهدف إلى مزيد من العلو بالحياة، إلى فكرته عن العود الأبدى الذى يضع ثقل الوجود فى «اللحظة الأبدية» التى يعيشها الإنسان فى هذه الحياة - جميع هذه الأفكار تستند رأساً على «قيمة الحياة» التى أعلى نيتشه من شأنها فكان فكره نكراً غنياً بالصورة الحية التى تليق بفيلسوف الحياة، كما أنه استطاع أن يحدث إنقلاباً فى «مجال القيم» فحولها من اللوجوس (المنطق والجدل العقلى) إلى البيوس (الحياة وإرادة المزيد من الحياة) .

وأما عن السؤال الثانى فتحدد صيغته فى الصورة التالية :

س ٢ : إذا لم يكن الإنسان الأعلى هو الإنسان الدارونى ولا الوحش الأشقر الذى دعت إليه النازية وروجت له الفاشية، وإذا لم تكن إرادة القوة هى إرادة المزيد من الحروب والمزيد من الدمار، وإذا لم يكن موت الاله إتهاماً صريحاً لنيتشه بالالحد - فما هى - إذن - القراءة الصحيحة لأفكار الإنسان الأعلى وإرادة القوة وموت الإله ؟

اتضح لنا من سياق البحث أن القراءة الصحيحة لفكرة الانسان الأعلى تحدد صفاته الحقيقة بواسطة عملية النفي :

أ (فليس الانسان الأعلي هو الوحش الأشقر الذى روجت له النازية والفاشية، بل هو إنسان التسامح عن قوة، وهو الإنسان المفكر الذى يقاوم العدمية بأشكالها المختلفة، إنه الإنسان الذى «يصعد إلى الأعماق» من أجل أولئك الذين يريد أن يهديهم بسخاء، وهو «معنى الأرض» التى ينبغى أن يخصصها الإنسان بالحب والولاء، فالأمر مع الإنسان الأعلى هو أمر تجاوز وعلو وإرتفاع، علو فوق الأخلاق السائدة، وإرتفاع على التركة الميتافيزيقية التى ورثها العالم عن أفلاطون، وتجاوز للإنسان الحاضر .

ب (والإنسان الأعلي ليس هو الإنسان الأخير ولا إنسان القطيع، ولا الانسان المتوسط، فالإنسان الأخير هو الإنسان الذى فقد كل مثالية، وكل قدرة على التغلب على ذاته والعلو عليها، إنه رجل العدمية السلبية الذى لم يعد يؤمن بشئ، والذى خمدت فيه كل القوى الخلاقة، وتزدرى «روح الانسان الأعلى الحرة» أن تهب نفسها لعبادة القطيع كما يفعل الآخرون، فهو لا يعرف التردد والمهادنة، وينفتح أمامه باب الإمكان على مصراعيه ليحقق إبداع ذاته، وإبداع قيمه الأخلاقية.

وليس الانسان الأعلي واقعاً بعد، بل هو أمل ، وموقع هذا الأمل هو واقع آخر إنسان ، وقد آن للإنسان الأخير أن يمضى إلى لقاء الانسان الأعلى كما الأمل الأخير.

ج (الانسان الأعلي ليس هو الإنسان التطوري بمفهوم داروين ، فنيته يحل «النزاع من أجل القوة» محل «النزاع من أجل الوجود» عند داروين، ويصطدم بالتطوريين الذين يجعلون الإنسان آخر صورة من صور التطور، على حين يرى نيته إمكانية تطور الإنسان إلى الإنسان الأعلى أو إلى منزلة فسيولوجية وذهنية عظيمة، وهو يرى - على العكس من داروين - أن غير الصالح هو الذى يبقى وينتشر، وأن العدد الكبير من المتشابهين تماماً هو الذى يستحث الفرد المستثنى على الظهور وعلى العلو على الحياة .

ونيته يستخدم تشبيهات الحيوان فى التعبير عن فكرته؛ لأنه يحمل على خضوع الحياة الحيوانية لإيقاع ثابت يعنى أن الانسان لم يتقدم عن مستوى الجمود الحيوانى

كثيراً، ففكرة الإنسان الأعلى - إذن - ما هي إلا دعوة إلى التقدم الحيوى المطرد، واستبدال تجدد الحياة بتجانس الأخلاق .

(د) الانسان الأعلى لا يتقيد بالحدود الأخلاقية الموروثة للخير والشر، فهو الذى يحدد معتقدات العصر بأكمله، ويعطى للحضارة صورتها، ويخلق القيم الجديدة التى تعمل على العلو بالإنسانية؛ فالأخلاق الموروثة تعبر عن أخلاق القطيع، ولا مناص من التقدم إلى « ما وراء الخير والشر » للوصول إلى معنى الإنسان الأعلى حيث يصبح « الخير = الأرستقراطية = النبيل = الحقيقي = القوى »، كما يرى نيتشه أن أعظم فضيلتين يمكن أن يتصف بهما الانسان الأعلى هما فضيلتا « الأمانة والنبيل »، فهو لا يحتقر عدوه ولا يكرهه بل يفخر به، ولا ينقطع عنه الأمل فى التغلب على ذاته ومجاورتها فى هذا العالم وفى هذه الأرض.

(هـ) الانسان الأعلى ليس شفوفاً بل يرتفع فوق الشعور بالشفقة؛ لأن الشفقة تفرق الإنسانية فى ضعفها، وتدمرها، لأنها تزيد من معاناة الإنسان، وتدمر من هو موضوعها، والإنسان الأعلى عندما يعطى، يعطى لوفرة عطائه ولا يعطى عن شفقة؛ لأنها فى النهاية أنانية مقنعة وغبطة زائفة بمعاناة الآخرين، وفى الشفقة إنكار للحياة التى طالما تغنى بها نيتشه .

(و) الإنسان الأعلى لا يستهزئ بالجسد ولا يزدرجه : ففى ذلك الإزدراء « خيانة للأرض »، وهى القوة الخلاقة الحاضرة فى كل مكان ، والمركز الأساسى لكل موجود محدود، وبذلك يقلب الإنسان الأعلى المثالية، ويلتزم الصدع الذى يقسم بين جسد الإنسان وروحه، ولا يعنى جسد الانسان سوى الواقع الأرضى لوجودنا .

(ز) الانسان الأعلى لا يحيا حياة الهدوء والمسالمة، بل يحيا حياة الخطر؛ فالأرواح الحرة هى التى تخاطر بحياتها، وفيها تسود غرائز البطولة وحب الظفر سائر الغرائز الأخرى .

أما عن القراءة الصحيحة لفكرة إرادة القوة، فهى تستبعد إضفاء مدلول سياسى لكلمة « القوة »، فليست القوة التى يقصدها نيتشه عاملاً مؤدياً إلى تقوية أى طموح دولى ألمانى، كما أن مجرد اضفاء مدلول محدد على فكرة إرادة القوة يؤدى إلى الوقوع فى تناقض داخلى؛ ذلك أنها سعى متواصل إلى مزيد من الامتلاء فى الحياة

فحسب، والمقصود هو أن نحل إرادة القوة محل الأخلاقية، فيصبح سعى الانسان إلى تحقيق المزيد من العلو بحياته سعياً لا يقف عند حد هو الهدف .

ولا يمكننا أن نعتبر نيتشه داعية للفكر النازي، إذ أن كثيراً من إسهامات نيتشه للنازية كانت وليدة السرقات الفكرية التي قام بها أتباع النازية أو التعسف في تفسير أفكار الفيلسوف، فاستغل فلاسفة النازية أفكاره لتضليل العقول وللترويج للسياسة الجديدة، ولم يخلق نيتشه الفاشية والنازية بقدر ما خلقت الفاشية والنازية فكر نيتشه، والحق أنه لم يتفلسف على النحو الذي فهمه به فلاسفة النازية؛ فلا تتضمن إرادة القوة ذلك التدمير الفيزيقي والنفسي بمعناه النازي؛ لأنها أولاً وقبل كل شيء، إرادة علو وإنماء للقوى وتوكيد للحياة .

ولم يتعصب نيتشه لجنس دون آخر بهدف رفع مستوى الإنسانية، بل أشاد «بالأوروبي الصالح»، فهو يدعو التعصب للجنس إحتيالاً كاذباً، ويهزأ بالشعار التالي : «ألمانيا فوق الجميع»، ويدين الامبراطورية الألمانية، فلم يكن من أولئك الألمان الذين يزجون مدائحهم إلى العنصر الآري، ويتغنون بامتياز شعبهم وعلوه على سائر شعوب الأرض، بل كان مثله الأعلى تجاوز حدود القومية الضيقة، والدعوة إلى نوع من الروح العالمية، لأن حلمه الوحيد هو بعث حضارة إغريقية ديونيزيوسية تغمر العالم كله .

أما عن موقفه من الحرب، فالحرب الحقيقية التي دعا إليها هي «الحرب الفكرية» لأن الحرب ما هي إلا كفاح من أجل معرفة الحق، كما أنه يستخدم كلمة الحرب بمعنى «هدم اللوائح القديمة»، وهو إنما يناصر في الحرب صفات أخلاقية تنميها الحروب ويقضى عليها السلم الطويل، وهي صفات البطولة والشجاعة والمخاطرة، إلا أن «الحروب الحديثة» المدمرة تخلق جيلاً مشوها أبعد ما يكون عن الصفات التي تغني بها نيتشه .

أما عن القراءة الصحيحة لموقف نيتشه من المسيحية ومن فكرة موت الاله فتستبعد أن يكون موقفه يناقض الروح الدينية؛ بل هو يريد التغلب على كل ما هو مسيحي عن طريق شيء يتفوق على المسيحية، وأقصى ما يريده أن يعلو بالإنسان إلى نهار جديد يؤكد فيه إرادة القوة التي تمكنه من العلو فوق إنسانيته الحاضرة .

عداء نيتشه للمسيحية - إذن - عداء ظاهر مقنع يخفى وراءه حنيناً إلى المسيحي القوى أو إلى «ديونيزيوس المخلص»، وترتبط فلسفة نيتشه كدنها بمشكلة الاله؛ فهو بحق الشخصية الوحيدة في قصة نيتشه الدرامية، ويمكننا أن نوجز نقده للمسيحية في «إنكارها للحياة» و «إدانتها لقيمة للحياة»، تلك القيمة التي طالما تغنى بها نيتشه في فلسفته .

وهو لا يهاجم الدين بمعنى اللفظ الحقيقي، فما يحاربه تحت مسمى المسيحية إنما هو ميتافيزيقيا وتقويم، وليست المسيحية سوى الصيغة التاريخية والعقلية لمثل هذا التقويم، فالمسيحية تمثل مجمل التفسير الغربي للوجود في ضوء عالم حقيقي فوق العالم الأرضي المزيف، وذلك هو ما يعنيه نيتشه «بالأفلاطونية» .

يرى نيتشه أن عصر ما بعد المسيحية قد بدأ، وأن كل ما بنى على الإيمان الماضي سينهار، كما ستنهار الأخلاق الأوروبية بأسرها، ويشر بالإنسان الأعلى الذي يعلم فيتجاوز ذاته ويتجاوز الموروث الميتافيزيقي، كما يشر بعلو المسيحية عن طريق، «شيء يفوق المسيحية» ولا يكتفى بالتغلب عليها .

وتشير القراءة الصحيحة لفكرة «موت الإله» إلى معان أربعة :

١ - موت الإله = نهاية كل مثالية تتخذ صورة عالم آخر خلف الإنسان، وتتخذ هيئة تعال موضوعي .

٢ - موت الإله = المحافظة على الطابع البطولي، في الوجود الانساني .

٣ - موت الإله = التحرر من روح الثقل أو العلو على الميراث الميتافيزيقي التقليدي .

٤ - موت الإله = مجيء العدمية، وتعني أن القيم العليا قد انتقصت قيمتها، وأنه لم يعد ثمة جواب على السؤال «لماذا؟»، كما تعني فقد التفسير الأخلاقي والأنطولوجي للوجود في الميتافيزيقا الغربية قوته الملزمة .

وعلى ذلك فلا تعني كلمة «الإله» قوة دينية على الإطلاق، وإنما يشير قناع «كلمة الإله» إلى العلاقة بين الفكرة الأنطولوجية والمثل الأخلاقي الأعلى، فنيته يتحدث عن إله الفلاسفة، وكفاحه موجه ضد أنطولوجيا أخلاقية .

ويبدو أن هدفه هو «قلب الأنطولوجيا التقليدية»، وتحرير الموجود من الأنطولوجيا الأخلاقية، فيدعو إلى براءة جديدة في الحياة، وإلى إعادة تقويم القيم .

وأما عن السؤال الثالث، فتحدد صيغته في الصورة التالية :

س ٣ : هل يعد مصطلح العلو مصطلحاً حاضراً أم غائباً في فلسفة نيتشه ؟

يتضح لنا من العرض السابق لفلسفة العلو عند نيتشه حضور مصطلح العلو فيها، فالكلمات التي ترمز «ل فوق»، و« وراء»، و« بعد» تتكرر كثيراً في كتاباته، وبخاصة في «هكذا تكلم زرادشت»، وهي أكثر الكلمات دلالة على طابعه في التفكير والفلسف، غير أنها لا تستخدم للتعبير عن التفضيل والمبالغة، ولا عن تطرف نيتشه وجموحه المعروف، وكثيراً ما يريد بها التعبير عن تجاوز الضدين جميعاً، والعلو فوق كل ما عرفته البشرية من أشكال التصور والتفكير، كما تتكرر كلمة «الإعلاء» في كتبه أكثر من إثني عشر مرة، ولا تخفى دلالة هذه الكلمة على محاولة الانتصار على الذات والتغلب عليها التي تعبر عن صميم فلسفة نيتشه في العلو .

وأما عن السؤال الرابع فتحدد صيغته في الصورة التالية :

س ٤ : إذا كان مصطلح العلو حاضراً في فلسفة نيتشه، فهل حضور المصطلح حضور تقليدي يتفق مع المفاهيم التقليدية للعلو في تاريخ الفلسفة الغربية ؟

تمثل الإجابة على هذا السؤال من خلال تحديد طبيعة «السؤال الفلسفي» الذي شغل النماذج الستة التي سبق أن أوردناها في سياق البحث وهي بالترتيب التالي : أفلاطون ، أرسطو، أفلوطين، كانط، ياسبرز - هايدجر، ثم نبحت في «طسعة» السؤال الفلسفي» الذي شغل نيتشه، كما نبحت في طبيعة العلو عند هؤلاء الفلاسفة جميعاً.

أ (و يبدو أن «السؤال الذي شغل أفلاطون» كان سؤالاً معرفياً خاصاً «بالمثل» وعالم الظواهر أو الأشباح، وهو ينتهي من الإجابة على هذا السؤال إلى تحديد ماهية الخير بالذات، أو «الحقيقة العالية» بالمصطلح الفلسفي .

أما «السؤال الذي شغل أرسطو في الميتافيزيقا» فهو الجوهر : أحق المقولات باسم الوجود، ولينتهي من ذلك إلى تحديد ماهية المحرك الأول أو الجوهر الأول الدائم غير المتحرك أو «الحقيقة العالية» بالمصطلح الفلسفي .

و «السؤال الذي شغل أفلوطين» سؤال ميتافيزيقي صوفي يدور حول كيفية حدوث الكثرة عن الواحد، وإنتهى من ذلك إلى تحديد ماهية الواحد أو الحقيقة العالية بطريقة ميتافيزيقية - صوفية .

أما «السؤال الذى بدأ منه» كانه، فكان سؤالاً معرفياً يدور حول عملية المعرفة، وشروطها، وحدودها، وإنتهى من ذلك إلى أن الأسئلة الثلاثة الخاصة «بوجود الله، وخلود النفس، ووجود العالم»، لا يمكن الإجابة عليها إلا بواسطة العقل العملى لأسباب دينية .

«والسؤال الذى شغل ياسبرز» ينصب على الوجود الأصيل الذى يقوم على عدم رضا الآنية أو الوجود الممكن فى صورته السلبية، والذى يحررنا من سيطرة الوجود - فى - العالم، وينتهى من ذلك السؤال إلى «العلو»، وهو عنده ذلك الواحد الذى لا يقارن بغيره أبداً، أو هو بالمصطلح الفلسفى «الحقيقة العالية»، وهو عبارة عن شفرة، والبحث عنه معناه الدخول فى صلة وجودية معه .

أما «السؤال الذى شغل هايدجر»، فهو السؤال عن معنى الوجود الذى يبدأ بتحليل الآنية عن طريق التحليل الفينومينولوجى وذلك بهدف تحقيق الوجود الأصيل، وينتهى من ذلك السؤال إلى تعريف «فعل العلو»، وهو الفعل الذى تتكون به الآنية بإعتبارها وجوداً - فى العالم، ففكرة الوجود بإعتبارها متعالية هى التى تجعل «لماذا» ممكنة، وهى التى تحتوى على الإجابة الأولى والأخيرة على كل سؤال. كما ينتهى السؤال عند هايدجر بإجابة تحمل طابع «الكمون فى العالم» حيث يرفض بإصرار أى عون يأتى من أعلى لتحديد أصالة الانسان، وهو بذلك يتجه نحو فلسفة ذات الهام نيتشوى تبحث عن الاندماج فى قلب الأرض أى «مطلق من طراز ديونيزيوسى» .

وأخيراً «السؤال الذى أرق نيتشه» هو سؤال خاص بالعصر الذى عاش فيه، وبأمراض العصر التى عانى منها الأمرين، ويدور بصفة أساسية حول «الإنسان الأخير» و «روح الثقل»، و«العدمية»، وحاول أن يتجاوز ذلك كله من خلال أفكاره حول «الإنسان الأعلى» و «روح الخفة» و «إرادة القوة» و «موت الاله»، و «العود الأبدى»، فموت الإله بمعناه الميتافيزيقى يؤدى إلى ظهور الإنسان الأعلى الذى يتصف «بإرادة القوة»، والذى يعود فى اللحظة الأبدية عوداً لا ينتهى مع الزمان .

ب) أما عن طبيعة العلو عند «أفلاطون» فيتضح من سياق البحث أنه «علو إلهي» يتجه نحو الحقيقة العالية أو الخير بالذات بلغة أفلاطون بصورة رأسية ديكالتيكية، فتتم عنده رؤية الواحد أو الخير بالذات بالتعقل الخالص، وهو «علو

معرفى، يبدأ من الاحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض، والهدف النهائي هو مجاوزة العالم المحسوس إلى عالم الحقيقة المتعالية .

كما أنه علو «صوفى-ميتافيزيقى» يهدف عن طريق الجدل إلى الوصول إلى الواحد أو الخير بالذات، أما عن العلو عند «أرسطو» فهو «إيجابى» ينتجه نحو الحقيقة العالية أو بلغته نحو المحرك الأول عن طريق العشق والتعقل، ومع ذلك فإن هذه الايجابية معلقة فلا توجد عنده نظرية عن الخلق أو العناية الالهية .

والعلو عند أرسطو ميتافيزيقى استمولوجى يضع الكمال العقلى فى المعرفة النظرية المجردة، كما أنه «علو أخلاقى» يعبر عن نظرية الوسط الفاضل حيث تكون الفضيلة من حيث الماهية وسطاً بين طرفين مردولين، ومن حيث الخير حد أقصى يحقق معنى العلو .

وفى فكرته عن المحرك الأول علوميتافيزيقى - صوفى فهو يحرك العالم ولا يتحرك عن طريق «العشق» والتعقل ، ومع ذلك يظل هذا العلو معلقاً إذ تختفى عنده فاعلية الحقيقة العالية وأثرها فى العالم .

أما عن العلو عن أفلوطين فهو إيجابى ذو بعد رأسى يتجه إلى الحقيقة العالية أو بلغة أفلوطين إلى الواحد، ويتميز الصعود عنده بأنه عودة إلى الأصل أو إتجاه إلى الباطن، كما تتم رؤية الواحد عن طريق المعرفة الصوفية بالمشاهدة .

والعلو عنده «ميتافيزيقى-صوفى» يتم تحت تأثير دافع المحبة حيث تصعد النفس فوق الإدراك الحسى متجهة نحو العقل الكلى لتتحد مع الواحد إتحاداً صوفياً ، وأسمى المعارف عند أفلوطين هى المعرفة الصوفية بالواحد، كما أن فى التخلّى عن موجودات العالم علو، وفى العودة إلى العالم عودة أصيلة علو «ميتافيزيقى - صوفى» .

والعلو عند «انطولوجى» حيث تصبح المشاهدة : مشاهدة الواحد شكلاً أساسياً للموجود حتى تصل النفس إلى المشاهدة التى لا تشاهد . أما عن الترانسندنس عند كانط فهو ذو معنيين : الأول استمولوجى والثانى أخلاقى .

فالترانسندنتالى عند كانط يشير إلى ما يجعل المعرفة الأولانية ممكنة والمثالية الترانسندنتالية عنده تعنى أن الأشياء فى ذاتها ليست سوى أفكار، ونحن لا نعرف

سوى الظاهرات، ومع ذلك لا يمكننا الإستغناء عن الأشياء فى ذاتها وكل ما نستطيعه هو أن نتصورها بصورة سلبية والهدف من ذلك دينى، وأما عن المعنى الأخلاقى للترانسندنس عند كانط فيتمثل فى رأيه بأن الأخلاق تضعتنا فى مستوى يعلو على مرتبة الطبيعة بوازع من إحترام الواجب اللامشروط، فالواجب مبدأ صورى خالص منزه عن كل غرض، وهو يسمح لنا بتصور حرية إنسانية، تعلو على نطاق الظواهر، وهى حرية متعالية على الزمان ويملكها الإنسان من حيث هو شئ فى ذاته .

أما عن «العلو عند ياسبرز» فهو إيجابى يتطلع بصورة رأسية إلى الحقيقة العالية أو بلغة ياسبرز إلى «العلو»، ويتخذ عنده معنى انطولوجيا وميتافيزيقا «صوفيا» فالإنسان عنده قادر على أن يعلو على نفسه، وأن يحيا حياة إنسانية فيها طموح إلى الأبدى وتطلع نحو المتعالى، و «العلولانطولوجى» يظهر الدلالة المزدوجة للوجود عنده، وتشير ماهية الوجود عنده إلى أنه يتجاوز مستمر لذاته .

ولا يستطيع الإنسان عند ياسبرز أن يستدير صوب وجوده إلا بواسطة «علو ميتافيزيقى» أى صوب ذاته بوصفه حرية، و«المعنى الصوفى» للعلو عنده يشير إلى ذلك الواحد الذى لا يقارن بغيره أبداً، أو يشير إلى مطلق الوجود والحقيقة الحاضرة فى كل مكان .

أما عن العلو عند «هايدجر» فهو يتخذ طابع المباطنة أو الكمون، فيرفض أى عون يأتى من أعلى لتحديد أصالة الانسان وحقيقة وجوده، وهو «علولانطولوجى» يستند رأساً على الآنية، ويرتبط بطابع الامكان، ويعبر عن صميم ماهية الانسان .

وفكرة الوجود عند هايدجر متعالية بما هى كذلك، وهى التى تجعل لماذا ممكنة فهى تحتوى على الإجابة الأولى والأخيرة على كل سؤال، ذلك أن العلو عنده أو تركيب الواقع الأساسى هو منبع كل حقيقة وجودية .

وأما عن «العلو عند نيتشه» فلقد ورد لديه بالمعنى التقليدية التى ظهرت فى تاريخ الفلسفة الغربية، وذلك على الرغم من رفضه الصريح الاعتراف بذلك .

يتضح لنا من ذلك أن حضور مصطلح العلو عند نيتشه حضور تقليدى يتفق مع المفاهيم التقليدية للعلو فى تاريخ الفلسفة الغربية .

أما عن السؤال الخامس فتحدد صيغته فى الصورة التالية :

س ٥ : ما هى السمات النوعية لفلسفة العلو عند نيتشه ؟

أولاً - السمات النوعية لمفهوم العلو الاستطيقى عند نيتشه :

وتتمثل هذه السمات فيما يلى :

١ - علو استطيقى يعبر عنه «الانتصار الفنى» على المرعب والفطيع بما يحققه من تسام وإعلاء ويتم ذلك الانتصار من خلال مضمون «الرمز الديونيزيوسى» .

٢ - كما يشير هذا الرمز إلى ذروة الاشتياق إلى الحياة، وإلى جنون ثمل يهدد بتحطيم كل الأشكال والقواعد، ولا تخلو هذه المعانى من العلو الاستطيقى. ويتمثل هذا العلو أيضاً فى إندفاع العنصر الديونيزيوسى إلى العالمية والشمول الذى يتجاوز كل الحدود، وفى طموح الديونيزيوسى إلى وحدة الكل، وفى سعيه للبحث عن المرح الأبدى فيما وراء الظواهر .

٣ - علو استطيقى فى مفهوم نيتشه للمأساة اليونانية القديمة بوصفها حلماً ونشوة، حيث يتداخل فيها الواحد الأصلى الذى يتجلى فى الموسيقى مع عالم الأشكال الواضحة فى الاحلام .

ففى ظاهرة الحل يرتبط حلم الطبيعة الأصيلة بفكرة الوحدة الأصيلة التى ترتبط بدورها بفكرة علو الذات وشعور الانسان بضرب من الانسجام الكونى يجعله على وفاق مع أخيه الانسان .

أما ظاهرة النشوة فهى تعبر عن تيار كونى ودوار راقص يحطم جميع الأشكال والحدود، كما تعبر عن ذلك «الانخطاف» الذى يصحبه الشعور بالخروج من الذات ويعقبه الاتحاد مع الكل .

٣ - حضور العلو الاستطيقى فى نشأة المأساة وغيابه فى موتها، ويتمثل هذا «الحضور» فى تلك الراحة الميتافيزيقية التى تثيرها المأساة فى النفوس، فتجذب الإنسان إلى الحياة الأبدية لقلب الوجود، وإلى الانحلال الأبدى لقلب الظواهر، أما عن «غياب العلو» فيتمثل فى تحول صورة الوجود بسبب موت المأساة، حيث يصبح الوجود تافهاً وأسيراً للمظهر، ويصبح البطل الفاضل جديلاً وتصبح الآلية فى صنع

الأحكام من أرفع الأنشطة مقاماً، كما تظهر الحضارة الأورالية أو السقراطية التي تعلو من شأن الكلمات على حساب اللحن، وتتلأشى روح الموسيقى .

٤ - علو استطيقى فى مفهوم نيتشه عن الموسيقى الديثرامبية الديونيزيوسية حيث تحول هذه الموسيقى المجال الذى يقع وراء أو قبل الظواهر إلى رموز، كما يتمثل هذا العلو فى العلاقة العميقة التي تربط الموسيقى بالطبيعة الحقيقية لكل الأشياء، وفى علو الموسيقى على جميع الأشياء بوصفها النواة الداخلية لها، والمرآة العامة للإرادة الكونية، ويتمثل أيضاً فى «الديثرامب الديونيزيوسى» فى صورة قوة تحت الإنسان على إعلاء قواه وذاته، وفى الانطلاق إلى ما وراء عالم الظواهر بأسره حيث يصبح العنصر الديونيزيوسى قوة فنية أصيلة تحرر الروح عن طريق الموسيقى، وتمتد الفكر بالأجنحة .

٥ - علو استطيقى فى صورة «ديونيزيوس» فى مؤلفات نيتشه المبكرة، فديونيزيوس إسم يطلق على كل ألوهية تعلو على كل فكرة استطيقية، وتبرر عالم المعاناة بصورة أبدية، كما تعبر مأسوياً عن الوجود، ويشير إسم ديونيزيوس إلى حياة متعالية ولكنها حياة أرضية تتجه نحو هذه الأرض، وهو يضاد «المصلوب» من حيث الاتجاه والمعنى؛ ذلك أن المصلوب يعبر عن حياة متعالية ولكنها تتجه رأساً نحو العالم الآخر .

ثانياً - السمات النوعية للعلو فى فكرة الانسان الأعلى :

اتضح لنا فى سياق البحث أن فكرة الانسان الأعلى تشير إلى العلو بالمعاني الآتية :

١ - علو ذاتي :

وفيه يكون «العلو على الذات» سبيلاً يؤدي إلى الانسان الأعلى؛ لأن الانتصار على الذات والعلو عليها يمهد السبيل إلى طريق الابداع الذى هو طريق الإنسان الأعلى .

وليس العلو على الذات سوى علاقة جدلية تتحقق من خلالها هذه الفكرة، فالانسان الأعلى فوق الشعور بالامتلاء، وفوق الخير والشر معاً، وفوق الزمان، وفوق النوع، وفوق الوفرة والغنى، بل وفوق البطل، وهو يناضل ضد أعظم أعدائه (ذاته) كما يناضل ضد العدمية الأساسية محاولاً إبداع ذاته، وذلك لأنه المخلوق الميتافيزيقى الذى يكون جدل الانتصار على الذات والعلو عليها ممكناً بالنسبة إليه .

٢ - علو أخلاقي :

وفيه يجسد الانسان المثل الأخلاقي الأعلى عند نيتشه، فيعلو على الخير والشر معاً، ويصبح خالقاً للقيم، وللمعتقدات العصر بأكمله، وإذا كانت الأخلاق التقليدية تعادى الحياة، فإن الخروج عليها أو «اللاأخلاقية» هي السبيل إلى تحقيق أعظم قوة للإنسانية، ولا يعنى الخروج على الأخلاق عند نيتشه سوي العثور على «معنى آخر جديد للأخلاق» يفوق المعنى القديم ويعلو عليه، فيضع الإنسان الأعلى تقويماً جديداً يعلو على التقويمات الموروثة، ويصبح العلو فوق «الشفقة» من أهم سماته، وكما يعبر العلو فوق الشمر بئذنب والخطيئة عن أسس صيغة إيجاب لهذه الحياة، يتخذ الانسان الديونيزيوسي في علوه الأخلاقي صورة المرح والرقص التي تكشف عن طابع المرح العقلي الذي يعلو على ثقل الأرض وما فيها من كثافة .

٣ - علو ميتافيزيقي :

وفيه يتم العلو على الإنسان الحالي بوصفه مرحلة إنتقالية، وجسراً يمهد السبيل إلى الإنسان الأعلى، ويتحقق ذلك العلو بالانتقال من حالته الراهنة إلى حالة أخرى تعلو عليها وهكذا بلا توقف .

كما يتمثل «العلو الميتافيزيقي المقلوب» في فكرة «موت الإله القديم» أو «موت المثالية المتعالية» الذي يعيد إلى الإنسان والأرض كل ما سلب منهما .

ويرتبط «موت الإله القديم بموت الانسان القديم» والعلو فوقه ، فيولد الإنسان الأعلى وتتم تحولات العقل الثلاثة التي سبق الإشارة إليها، ليتحول ضياع الإنسان إلى حرية خلاقة، ويصبح الإنسان من الناحية الجوهرية هو خالق القيم، ويكمن جوهره في التجاوز المستمر، وهو يتجاوز دائماً لذاته يحطم ما كان عليه، ويبعث عما لم يكونه بعد .

٤ - علو أنطولوجي :

وفيه يتحول الإنسان الأعلى إلى «إمكانية» تتحقق معنى الانفتاح على المستقبل فلا توجد حالة أخيرة للإنسانية، ويصبح الإنسان في حالة صيرورة ولا يوجد وجوداً نهائياً، ويتمثل فيه إندفاع ووثبة نحو ممكن يفلت منه إفلاتاً أبدياً، كما أنه يجسد حالة الوجود التي يشاق إليها كل إنسان، وتتضح لديه القيمة الوحيدة النهائية .

ثالثاً - السمات النوعية للعلو في فكرة إرادة القوة :

وتتمثل هذه السمات فيما يلي :

١ - علو أخلاقي :

فالحياة عند نيتشه إرادة قوة بمعنى أن إرادة القوة تصبح المؤثر الفعال وراء كل التقويمات والتفسيرات التي نقدمها للعالم، ويصبح الخير - مثلاً - هو كل ما يعلو في الإنسان بشعور القوة وإرادة القوة، أما القيم الثلاث : الحق والخير والجمال، فتصبح أدوات تستخدمها إرادة القوة كي تتحقق، وتستخدمها الحياة كي تعلو وتنمو، ويصبح المقياس الموضوعي للقيمة هو «القوة» التي تعلو بقيمة الحياة .

٢ - علو معرفي إبستمولوجي :

ويتضح من خلال العناصر المثالية التي تغلغلت في تفكير نيتشه حيث اعترف ضمناً بتفرقة كانط بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها حينما أكد أن للواقع صورة تخالف الصورة التي ترسمها له وسائل المعرفة الإنسانية ، فقال بعالم ظواهر ، وعالم حقيقي هو عالم الصيرورة الذي يخالف كل ما تصوره لنا وسائل المعرفة، ويتعذر معرفته .

كما أن عناصر مثالية قد تغلغت في فكرته عن إرادة الحقيقة، ذلك أنه يعترف ضمناً بحقيقة مطلقة تعتبر الحقائق المرتبطة بالحياة بالنسبة إليها بطلاناً، أو هو يعترف بمبدأ مطلق شامل يتحكم في التجربة الإنسانية دون أن يستطيع معرفة كنهه، وهو «الحياة» التي تقترب كثيراً من فكرة «المطلق» عند المثاليين، فقيمة الحياة «تعلو» على الأمثلة الجزئية التي تتحقق فيها، وتتمثل في عالم الصيرورة الحقيقي عنده، كما أن المبالغة في تقدير فاعلية الإنسان في خلقه للحقيقة يستتبع المثالية حتماً، وإنكار تضافر عنصر الواقع مع الذهن هو «مثالية ذاتية»، تتعلق بالنوع الانساني ودوره في كشف الحقيقة .

٣ - علو في مجال الطبيعة :

فالكائن الحي عند نيتشه يتكون من نظم معقدة تتنازع من أجل الشعور بمزيد من القوة ، وهى لذلك تبحث عن العوائق والمعائير لتتنصر عليها ، وعلى ذلك

فإن الوظائف الحيوية في رأى نيتشه تجليات لإرادة القوة «تعلو» بالحياة، وتؤكد على قيمتها .

٤ - علو في مجال الفن :

«الفن» عند نيتشه ذو قيمة تعلو على قيمة الحقيقة؛ فهو الرسالة الحقيقية في الحياة، والنشاط الميتافيزيقي الذي يبررها، كما أن «إرادة الظهور» في الفن أو «إرادة الصيرورة» أكثر عمقاً وتعبيراً عن الميتافيزيقا من «إرادة الحقيقة» .

أما «الفن المأسوي» فهو نوع من معرفة إرادة القوة يبذل عبر المظهر من قبح الحياة، ويعلو عليه، وأسمى إرادة قوة عند الفنان هي «القوة فوق المتناقضات»، فيصبح الجميل والقبيح قيمتين نسبيتين من قيم الحفاظ على الحياة، ويصبح الفن أعظم مثير للحياة، ووسيلة من وسائل التسامي والإعلاء والسيطرة على الحقيقة .

٥ - علو سيكولوجي :

فإرادة القوة دافع سيكولوجي كامن وراء كل الظواهر النفسية؛ فاللذة - على سبيل المثال - شعور بالقوة يعبر عن غياب الألم، والبحث عن اللذة وتجنب الألم؛ ظاهرتان مصاحبتان في معركة النزاع من أجل القوة، أما «السعادة» فهي الشعور بالقوة تعلو وتزايد، وبأن مقاومة ما قد تم الانتصار عليها .

٦ - علو ميتافيزيقي :

وفيه تكون إرادة القوة هي إرادة الانتصار على الذات التي تعبر بدورها عن نزعة الحياة إلى الصعود، فتخلق أشكالاً من القوة دونما توقف، وتكون حركتها في ذلك رأسية لا تنفك تتعالى، والأمر لا يقف عند تجاوز الذات، بل يسعى الإنسان إلى «تجاوز تجاوز الذات» معبراً بذلك عن أقصى درجات إرادة القوة .

ومن معاني الانتصار على الذات والعلو عليها الانتصار - على تحقيق الحياة وعلى الإنسان العدمي، والسيطرة على الذات وسيادتها؛ أما المرح الذي يشعر به الإنسان الأعلى، فهو علامة على الانتصار النهائي على العدمية العنيدة، وهو تعبير عن إرادة القوة المتعالية .

ومن صور الانتصار على الذات التسامي والإعلاء، فالتسامي بالغرائز على الذات

هو إرادة قوة وحضور للعلو فى حين أن إنكار الدوافع والغرائز وإستئصالها يعبر عن غياب العلو وغياب إرادة القوة .

كما يلاحظ أن الفن والدين والفلسفة مجالات للإبداع الإنسانى تمكن الإنسان من العلو فوق دوافعه وغرائزه وجانبه الحيوانى .

وعلى ذلك فإن إرادة القوة أساس التجربة الميتافيزيقية عند نيتشه، فهى إرادة الحياة فى مرح وسعادة، وفيها تصبح الحياة الطبيعية من القوى الديالككتيكية التى تمثل عملية العلو بالذات، والانتصار عليها .

وإذا كانت عملية الحياة تتلخص فى فكرة «العلو بالذات» فإن نيتشه لم ينكر سر الحياة وهى «الروح»، بل جعلها أداة تستخدمها الحياة لتحقيق هذا العلو - بالذات، ولا تتعارض الروح مع الحياة، ومهمتها ليست تدمير الحياة، وإنما إعلاؤها وإثرائها والسعى بها حثيثاً نحو الكمال .

رابعاً - السمات النوعية للعلو فى فكرة موت الإله القديم :

(١) علو ديني :

وفيه ينشد نيتشه التغلب على المسيحية عن طريق شئ «يعلو» على المسيحية ولا يكتفى بالتخلص منها، فلا يتحدث نيتشه عن شئ يخالف المسيحية وإنما يتجاوزها إلى ما ورائها حيث ينتظره نهار جديد، فأقصى ما يريده أن يعلو الإنسان إلى عالم جديد يؤكد فيه «إرادة القوة» التى تحقق له العلو فوق «الانسان الأخير»، ويشير ذلك إلى العلو فوق الإنسان النباتى أو المسيحى الضعيف شوقاً إلى الانسان الأعلى، كما يشير إلى العلو فوق الشفقة لأن الشفقة إنكار للحياة، وإلى العلو فوق العدمية المسيحية التى تدعو إلى إزدراء الجسد وإنكار الحياة، وفكرة الخطيئة الأصيلة .

ويشير أيضاً إلى العلو فوق تقويمات رجال الدين، وفوق المفهوم الكانطى الأخلاقى للمفضيلة؛ لأن الإنسان يخلق بذاته فضيلته، وذلك هو السبيل الوحيد لخلق نوع جديد من الإنسانية، ذلك أن آلية الفعل الأخلاقى الكانطى هى بمثابة حجر عثرة فى سبيل إبداع الإنسانية المتفوقة، وبدل ذلك على إيمان نيتشه المقنع فهو يبحث عن إله العصر والقوة والحياة فى صورة الإنسان المتفوق، فنيثشة يريد أن نكون

«أكثر مسيحية» مما نحن عليه الآن، وهو عندما يرفض القيم الخلقية المتوارثة ينشد قيماً خلقية أقوى وأعلى منها، وكان دوماً يتحدث عن سحر المثل المسيحية وإفتتانه بها، ويبدو أن هجومه لا يتناول الدين بمعنى اللفظ الحقيقي؛ لأن ما يحاربه هو ميتافيزيقا وتقويم .

وإذا كانت فكرة «إنقلاب القيم» حلاً لموقفه من المسيحية، فقد تكون هذه الفكرة مرتبطة بالميتافيزيقا التي حاربها، وربما ظلت الأفلاطونية المقلوبة نوعاً من المسيحية، وذلك حينما دعا إلى نوع من «العلو الكامن» المرتبط بهذا العالم، كما وضع «صورة ديونيزيوس ضد المصلوب» حلاً آخر لموقفه من المسيحية؛ فهو رمز يعارض به نفى الانفعالات الحسية، ونفى هذا العالم في المسيحية، إنه «الخلص الأخير» الذي يحقق الخلاص في صورة العود الأبدى للشبيه في كل لحظة .

٢ - العلو في فكرة موت الاله :

تبتعد كلمة «موت الاله» عن أى مدلول ديني، ولا تعنى سوى «موت كل مثالية تتخذ صورة عالم آخر خلق للإنسان»، ولا يعبر هذا الموت إلا عن التحول إلى الإنسان والأرض، فيكتسب الزمان والمكان الأرضي أعظم دلالة وجودية ممكنة، ويتحقق الخلود في هذه الحياة، وتصبح كل لحظة أبدية يبدع فيها الإنسان قيم ماضيه وحاضره ومستقبله .

وينطوى هذا المعنى على نوع من «العلو المقلوب» الذي يحقق الأبدية في هذا العالم، ويستبدل الأرض بالعالم الآخر بعد أن يضاف عليها كل صفات العالم الآخر المتعالية، كما يعنى «موت الاله» المحافظة على الطابع البطولي في الوجود الإنساني، حيث تنقلب المثالية والميتافيزيقا، وتفتح إمكانات الإنسان بحرية، ولا يعنى «موت الاله» هنا سوى «العلو» بالإنسان حتى يصل إلى «حب المصير» : مثل نيتشه الأعلى في هذه الحياة .

كما يعنى «موت الإله» التحرر من روح الثقل، والعلو على الميراث الميتافيزيقي التقليدي، وتعنى كلمة الإله هنا الروح الخفيفة الراقصة المرحية التي تقف على طرفي نقيض مع روح الثقل، والهدف من استخدام هذا المعنى هو «قلب الأنطولوجيا التقليدية»، بما يتضمنه ذلك من ضرورة تحرير الموجود من الأنطولوجيا الأخلاقية، ومن دعوة إلى براءة جديدة في الحياة .

ويعني «موت الاله» أخيراً «العدمية» أو السقوط الأخير للحضارة المسيحية في أوروبا، وما يتبع ذلك من تمهيد الطريق للفجر الجديد، ولإعادة تقويم القيم .

وتفصح عدمية نيتشه عن شكل غامض من أشكال العلو، وتعتبر محاولة نيتشه في العثور على بدائل لعلو عن رغبته في الإيمان، وفي البحث عن الإله؛ فتفكيره يسمح بإعادة الحياة للإله الذي ينكره، وإذا كانت الألوهية قوة في العالم، فإن نيتشه لم يعبر إلا عن هذه الحقيقة .

خامساً - السمات النوعية للعلو في فكرة العود الأبدى للشبيه :

١ - علو صوفي :

تعلو فكرة «العود الأبدى» عند نيتشه على كل الأفكار، فلقد صدرت عن الوحي والالهام، وهبطت عليه فجأة وبدون اعداد سابق، فاستولت على كل فكره، وكانت نورا وهاجاً يضئ الأشياء من جديد ويضفي على الحياة قيمة جديدة، وفيها يواجه الإنسان ضرورة الموت من خلال العلو على منظور الحياة .

٢ - علو ميتافيزيقي :

حاول نيتشه عبثاً قلب الأفلاطونية، وهو إنما ينفصل «ظاهرياً» عن الموروث الميتافيزيقي عندما ينتقل من فكرة الوجود داخل العالم إلى فكرة العالم الواسع الذي يحتويه، فينتقل من الأشياء إلى الكلية التي يراها من خلال فكرة العود، ويصبح العالم كله مشكلته الرئيسية، ويصبح نيتشه رائد الفكر الذي يتجاوز الأشياء كلها، وينجم عن ذلك العلو فوق كل تفسير ميتافيزيقي وأخلاقي للوجود فيتحرك الإنسان ويصفو ويستعيد براءة الصيرورة، ويتحول الزمان إلى حلقة يرقص فيها كل شيء رقصة دائرية يتم فيها العلو على موجودات العالم .

«والأبدية» هي التصور الميتافيزيقي الوحيد الذي لم يهاجمه نيتشه، وإنما أضفي عليه معان جديدة، ففي فكرة العود إلقاء للزمان الخطي، ومن ثم الفارق بين الماضي والمستقبل حيث تتخذ الأبدية معنى جديداً، وتتساوى النظرة إلى اليوم، والغد، والأمس، والهناء، والهناء بالنظرة التي تساوى بينها جميعاً، وتتجاوزها وتعلو عليها، وحينئذ تقوم النفس في الزمان الكلي، وتتمتع بالحضور في كل مكان. كما تلغى فكرة العود الفارق بين الحرية والضرورة فيصبح العود الأبدى الفعل الحر الخلاق

الذى تمنحه الأبدية للإنسان، وتمتلك النفس الحرية التى تسود بها على ما خلق وما لم يخلق من موجودات .

٣ - علو انطولوجى :

وفيه يتم تحول الحالة الوجودية للإنسان حيث يتحول الوجود، والجد، والثقل إلى خفة الضحك التى تفوق الانسان .

كما يتم التحول عن طريق انقلاب القيم، وبفضل العود يتحول فهم الإنسان للوجود، فيفهم كل شئ فى ضوء العالم الشامل المحيط، ومن أوضح علامات هذا التحول الوجودى ذلك الشعور بالمرح، ومشاعر الخفة والطيران والتحليق، وذلك الانفتاح على العالم والوجود بأسره الذى يشعر به الانسان، ويعبر المرح عن حدس عميق للزمان، وهو يريد الأبدية العميقة فى الصيغة القصوى للإرادة .

كما يطرأ التحول الوجودى على معنى «الشهوة» عند نيتشه؛ إذ تعنى سعادة الأرض التى تبين الحاضر فى كل مستقبل، وفيها يقيم الوجود الفردى فى كلية الزمان، مع أنه يفرق ظاهرياً فى نشوة اللحظة التى تقيم فى «الخفاء» فى الأبدية .

كما يطرأ التحول الوجودى عندما يشعر الانسان «بحب الأبدية» نتيجة إتحاه نحو العالم، وينصب الأمر كله على اللحظة الأبدية التى تثير كفاح الإنسان إلى أقصى حد ممكن من النبيل والمأسوية، فالعود مبدأ لإحساس متعال هائل؛ لأننا نعلم أننا بوجودنا الحاضر نكون فعلاً فى الأبدية .

٤ - علو ديني

حيث تصبح فكرة العود الأبدى عند نيتشه دين «الأديان»، فهى تعبر عن توقع نيتشه لحجى دين جديد أو تصور جديد للخلاص، فالعود يحل محل الميتافيزيقا والدين بالمعنى التقليدي لهما، والاله فى هذا الدين جديد يعبر عن ذروة القوة، وعنه يصدر العالم بأسره؛ إنه الإله فيما وراء حدود الخير والشر، وهو الإله الموجود فى «كل لحظة»، ونيتشه يضع بذلك تحديداً زمانياً لفكرة الإله أو القوة فى ضوء فكرة العود الأبدى للشبه .

وتعبر فكرة العود عن وجود أبدي بديل لهذا الخلود، كما تعبر عن رغبة الإنسان الأكيدة فى هذا العالم، وتصبح الأبدية الجديدة تمجيذاً لهذه الأرض بوصفها الوطن

الحقيقى للإنسان، وإذا كان الدين عند نيتشه بلا مفاهيم متعالية، فإنه مع ذلك دين «الأرواح الحرة» بل أكثر الأرواح تحراً وعلواً وشعوراً بالسكينة.

أن العود الأبدى ليس مفهوماً بقدر ما هو «تجربة»؛ التجربة القصوى لحياة مفعمة بألوان المعاناة والألم، وفيها تتضح الأهمية القصوى «للحظة»؛ لأنها اللحظة التى يتحقق فيها للإنسان مفهوم الخلاص، فيتحول كل «ماكان» إلى «هكذا أريد»، إنه الابداع من خلال المعاناة.

ويلاحظ أن دلالة اللحظة دلالة «متعالية»، إذ تظل فرصة الفعل باقية أمامنا فى كل لحظة، وتصبح لكل لحظة نعيشها دلالة تعلق حياتنا الفردية ويصبح القرار اللحظى الذى نتخذه فى هذه الأرض قراراً فاصلاً فى أمر جميع الأحداث المتكررة للوجود الأرضى مثلما تفصل حياتنا الدنيوية - فى رأى الأديان السماوية - فى مصير النفس فى الآخرة.

وأما عن السؤال السادس والأخير فتحدد صيغته فى الصورة التالية :

س ٦ : ما هي السمة التي تفردت بها فلسفة العلو عند نيتشه ؟

يتضح لنا من العرض السابق أن العلو عند نيتشه « علو سلبي أو علو مقلوب»، يتجه من أعلى إلى أسفل أو «يصعد إلى الأعماق»، فيحل معانى الأرض أو سمات الإنسان الديونيزيوسى أو الإنسان الأعلى محل «الحقيقة العالية» التى سبق أن أشرنا إليها عند كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وكائط وياسبرز وهایدجر ..

وإذا كان العلو عند نيتشه علواً سلبياً، فهو «علو كامن» يكاد يلتقى مع معنى العلو عند هايدجر، ويستند رأساً على الانسان الأعلى كإمكانية ومستقبل.

والله ولى التوفيق

المصادر والمراجع

أولاً - المراجع والقواميس

(أ) المعاجم العربية :

١ - جميل صليبا : «المعجم الفلسفي» ، مجمع اللغة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٢ .

٢ - لسان العرب .

٣ - يوسف كرم ، مراد وهبة ، يوسف شلاله : «المعجم الفلسفي» ، مكتبة يوليو ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

(ب) القواميس الأجنبية :

4 - Flew, Antony : "A Dictionary of Philosophy", pan Books Ltd., London, 1979 .

5 - Lalande, André : "Vocabulaire Technique Et Critique de la Philosophie", Librairie Félix Alcan, Paris, 1926 .

6 - Legrand, Gerard: "Dictionnaire de Philosophie", Bordas, Paris, 1972 .

7 - Marfaux, Louis Marie: "Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines", Librairie Armand Colin, Paris, 1980 .

8 - Runes, Dagobert, D. : "The Dictionary of Philosophy", John Growther Publishers Ltd., Philosophical Library, New York, 1942 .

9 - Stockhammer, Morris: "Kant Dictionary", 1st ed., Philosophical Library, New York, 1972 .

ثانياً - دوائر معرفة

10 - Encyclopedia Britannica, Vol. 16, William Benton Publisher, U. S. A., 1964 .

11 - The Encyclopedia of Philosophy, Vol, 5 & 6, Collin Macmillan Publishers, London, 1972 .

ثالثاً - دوريات

- ١٢ - عالم الفكر، المجلد الحادى عشر، العدد الرابع (يناير - فبراير - مارس) ١٩٨١ .
- ١٣ - عالم الفكر، المجلد الثامن عشر، العدد الأول (إبريل - مايو - يونيو) ١٩٨٧ .
- ١٤ - مجلة الفكر المعاصر : العدد ٥١، أكتوبر ١٩٦٩ .

رابعاً - المصادر

(أ) المصادر العربية :

- ١٥ - امانويل كانط : «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، سلسلة النصوص الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الغفار مكاوى، مراجعة عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٠ .
- ١٦ - تشارلز داروين : «أصل الأنواع» ، ترجمة إسماعيل مظهر، مراجعة عبد الحليم منتصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والكتابة والنشر، ١٩٥٥ .
- ١٧ - فريدريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» ، ترجمة فليكس فارس، بيروت، دار القلم، ١٩٧٩ .
- ١٨ - كارل ياسبرز : «مستقبل الإنسانية»، ترجمة وتقديم عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، ط ١، القاهرة، ١٩٦٣ .
- ١٩ - مارتن هايدجر : «ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدريين والشعر»، سلسلة النصوص الفلسفية، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، مراجعة وتقديم عبد الرحمن بدوى، ط ٢، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٧٤ .

٢٠ - مارتن هايدجر : «نداء الحقيقة» ، ترجمة وتقديم ودراسة عبد الغفار مكاوي ، سلسلة النصوص الفلسفية ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ١٩٨٣ .

(ب) المصادر الأجنبية :

21 - Darwin, Charles : "The Origin of Species by Means of Natural Solection", Last 6th ed., Watts & Co., The Thinkers Library, London, 1948 .

22 - Heidegger , Martin : "Existence and Being," Trans. By Werner Brock, Secnd ed., Lund Humphries, London, 1956 .

23 - Jaspers, Karl : "Reason and Existenz", Trans, by William Earle, London, 1956 .

24 - Jaspers, Karl "Nietzsche, Einführung in das Verständnis Seines Philosophierens", Welter de Cruyter & Co., Berlin, 1947 .

25 - Jaspers, K. "Nietzsche, An Understanding of His Philosophical Activity", Trans. by F. Walbraff & Frederiack J. Schmitz, U. S. A., 1979 .

26 - Nietzsche, Friedrich : "The Birth of Tragedy From the Spirit of Music", Trans. by Clifton Fadiman, The Modern Library, New York, 1965 .

27 - Nietzsche, F: "Human, All - too- Human - A Book for Free Spirits", Trans. By Faber Marion with stephens Lehman, The University of Nebraska Press, U. S. A., 1984 .

28 - Nietzsche, Friedrich : "Daybreak - Thoughts On The Prejudices of Morality", Trans, by R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, Great Britain, 1982 .

29 - Nietzsche, F: "Joyful Wisdom", Trans. by Thomas Common, Fredrick Ungar Publishing Co., U. S. A., 1960 .

30 - Nietzsche, F: "Le Gai Savoir", Traduit Par Henri Albert, 13 ieme ed., Felix Alcan, Paris, 1946 .

31 - Nietzsche, F: "Die Fröhliche Wissenschaft". F. Nietzsche Werke in Drei Bänden, Zweiter Band, Herausgeg. Von Karl Schlechta, Carl Hauser Verlag München, 1955 .

32 - Nietzsche,: "Also Sprach Zarathustra", F. Nietzsche Werke in Drei Bänden, Zweiter Band, Herausgeg. Von Karl Schlechta, Carl-Hauser Verlag München, 1955 .

33 - Nietzsche,: "Thus Spoke Zarathustra, With an Introduction by K.J. Hollingdale, Penguin Books, Great Britain, 1969 .

34 - Nietzsche,: "Beyond Good & Evil", Trans, By Hellen Zimmern, The Modern Library, Random House, Inc., U.S.A., 1965 .

35 - Nietzsche, : "The Will to Power". Trans, by w. Kaufmann and R.J. Hollingdale, Random House, Inc., Vintage Books ed., New York, 1968 .

36 - Nietzsche, : "Twilight of the Idols", Trans. by R.J.Hollingdale, Penguin Books, Great Britain, 1968 .

37 - Nietzsche, : "Der Anti-Christ", F. Nietzsche in Drei Bänden, Zweiter Band, Herausgeg. Von Karl Schlechta, Carl Hauser Verlag, München, 1955 .

38 - Nietzsche, Friedrich : "The Anti-Christ": Trans. by R.J. Hollingdale, Penguin Books, London, 1968 .

39 - Nietzsche,: "Nietzsche ContraWagner", Trans. by Walter Kaufmann in the "Portable Nietzsche", The Viking Press, New York, 1963 .

40 - Nietzsche,: "Ecce Homo", F. Nietzsche werke in drey Banden, Herausgeg. von Karl Schlechta, Carl Hauser Verlag, München, 1955 .

41 - Nietzsche, "Ecce Homo", Trans. by Clifton, P. Fadiman, The Modern Library, New York, Random House Inc., 1965 .

42 - Schopenhauer, Arthur: "The World as Will and Representation". Trans, by E., F. J., Payne, Vol. I, Dover Publications, New York, 1966.

خامسا - المراجع

(أ) المراجع العربية :

- ٤٣ - إميل بوترو : «فلسفة كانط»، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢ .
- ٤٤ - أميرة حلمي مطر : «الفلسفة عند اليونان»، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨ .
- ٤٥ - أوجين فنك : «فلسفة نيتشه»، ترجمة الياس بديوي عن الفرنسية، منشورات وزارة الثقافة والارشاد، دمشق، ١٩٨٤ .
- ٤٦ - بولس سلامة: «الصراع في الوجود»، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤ .
- ٤٧ - جوليوس بورتنوي : «الفيلسوف وفن الموسيقى»، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة حسين فوزي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤ .
- ٤٨ - ريجيس جولييفيه : «المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر»، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢ .
- ٤٩ - زكريا إبراهيم : «كانط الفلسفة النقدية»، عبقریات فلسفية، ط٢، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٢ .
- ٥٠ - صلاح الدين البستاني: «فاجنر - اللحن الثائر» ط١، دار الجيل، ١٩٦٤ .
- ٥١ - عبد الغفار مكاوي : «لم الفلسفة؟»، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٨١ .
- ٥٢ - عبد الغفار مكاوي : «مدرسة الحكمة»، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧ .
- ٥٣ - عبد الغفار مكاوي : «كن نفسك»، قراءة لبعض نصوص نيتشه النفسية، مطبوعات كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٨٤ .
- ٥٤ - عبد الرحمن بدوي : «أفلاطون»، خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة البنايين، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩ .

- ٥٥ - عبد الرحمن بدوي «أفلوطين عند العرب»، ط٣، وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٧ .
- ٥٦ - عبد الرحمن بدوي : «خريف الفكر اليوناني»، ط٥، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩ .
- ٥٧ - عبد الرحمن بدوي : «شوبنهاور» دار القلم، بيروت، ١٩٤٢ .
- ٥٨ - عبد الرحمن بدوي : «نيتشه»، خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الفلاسفة، ط٥، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥ .
- ٥٩ - عثمان أمين : «رواد المثالية في الفلسفة الغربية»، دار المعارف، ١٩٦٧ .
- ٦٠ - فؤاد زكريا : «نيتشه» نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، ١٩٥٦ .
- ٦١ - فولفجانج شتروقة : «فلسفة العلو أو الترانسندس» ترجمة عبد الغفار مكاوي، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٥ .
- ٦٢ - محمود فهمي زيدان : «كنط وفلسفته النظرية»، دار المعارف، ط٣، ١٩٧٩ .
- ٦٣ - محيط الفنون : المجلد الثاني، دار المعارف، ١٩٨٢ .
- ٦٤ - محمد صقر خفاجة، عبد المعطي شعراوي : «المأساة اليونانية في القرن الخامس ق.م»، سلسلة الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦ .
- ٦٥ - محمد صقر خفاجة : «دراسات في المأساة اليونانية»، سلسلة الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦ .
- ٦٦ - مراد وهبة : «الأيدولوجيا لأعلام الفلسفة الغربية»، ترجمة محمد بدران، عثمان نويه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥ .

(ب) مراجع أجنبية :

68 - Allen, E.L.: "From Plato to Nietzsche", Fawcett World Library, New York, 1964 .

69 - Barth, Herbert, Dietrich, Mack & Egon, Voss: "Wagner, A Documentary Study", Thomas & Hudson, London, 1975 .

70 - Blackhaman, H.J.: "Six Existential Thinkers Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger and Sartre", Routledge & Kegan Paul, London, 1961 .

71 - Bréhier, Emile : "La Philosophie, dePotin", Encienne Librairie Furne, Paris, 1928.

72 - Bréhier, Emile : "Histoire de la Philosophie, T.I. Librairie Félix Alcan, Paris, 1926

73 - Clive, Geoffrey : "The Philosophy of Nietzsche", New American Library, U.S.A., 1965 .

74 - Copleston, F. : "A History of Philosophy", Vol. 7, Image Books, Garden city, New York, 1965 .

75 - Copleston, F. : "Friedrich Nietzsche, Philosopher of culture", Burns Oates, Washbourne Ltd. London 1942

76 - Danto, Arthur : "Nietzsche As Philosopher", The Macmillan Company, New York, 1960 .

77 - Decher, Friedhelm : "Wille Zum Leben-Will Zur Macht, Eine Untersuchung Zur Schopenhauer und Nietzsche", Peter Lang Verlag Frankfurt am Main, 1984 .

78 - Frenzel, Ivo: "Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten", Rowohlt Taschenbuch Verlag Grmbh, Reinbeck bei Hamburg, 1966 .

79 - Giocoechea, David : "The Great Year of Zarathustra", University Press of Amerika, Inc., U.S.A., 1983 .

80 - Happ, Winfried, : "Nietzsches Zarathustra als Moderne Tragödie", Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 1984 .

- 81 - Hirianna, M.A., : "Outlines of Endian Philosophy", Novello & Company, London, Great Britain, 1951 .
- 82 - Howey, Richard, Lowell: "Heidegger and Jaspers On Neitzsche, A Critical Examination of Heidegger and Jaspers Interpretations of Nietzsche", Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1973 .
- 83 - Hollinrake, Roger : "Nietzsche, Wagner and the Philosobhy of Pessimism", George Allen and Unwin Ltd., London, 1982 .
- 84 - Hubben, William, "Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka, Four Prophets of Our Destiny,,: Collier Macmillan Publishers, London, 1979.
- 85 - Kaufmann, Walter : Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist", Princeton University Press, 4 th ed., 1959 .
- 86 - Love, Frederick, R. : "Nietzsche,s Saint Peter Genesis and Cultivation of an Illusion", Walter de Gruyter, Berlin, 1981 .
- 87 - Mariàs, Juliàn : "History of Philosobhy", Trans. by Stanley Appelbaum and Clarence C. Strowbridge, Dover Publications, Inc., New York, 1967 .
- 88 - O'Flaherty, James, C. Sellner, and Robert Helmin : "Studies in Nietzsche and the Judaeo Christian Tradition", The University of North Carolina Press, Chapel Hill, London, 1958 .
- 89 - Pütz, Peter : "Friedrich Nietzsche", J. B., Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, Germany, 1967 .
- 90 - Randall, Herman John,Jr. : "Aristotle", Colombia University Press, New York, 1963 .
- 91 - Rieedel, Manfred: "Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung 19. Jahrhundert, Positivismus, Historismus, Hermeneutik," Philipp Reclam Jun, Stuttgart, 1981 .
- 92 - Ries, Wiebrecht : "Friedrich Nietzsche : Wie die, Whare Welt' endlich zur Fabel wurde", Schlütersche Verlagsanstalt und Drukerei, Hannover, 1977 .

93 - Russel, Bertrand : "History of Western Philosophy and its connections with the Political and Social Circumstances From The Earliest Times to the Present Day", George Allen & Unwin Ltd., London, 1954 .

94 - Sauer, Ernst Friedrich: "Deutsche Philosophen Von Eckhart bis Heidegger-Einführung, Kritik und Vorschläge", J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Göttingen, 1968 .

95 - Sander L.Gilman, Ingeborg Reichenbach : "Begegnungen mit Nietzsche", Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1981 .

96 - Schacht, Richard : "Nietzsche", The Argument of the Philosophers, Routledge and Kegan Paul Plc., London, 1983 .

97 - Seillière, Ernest: "Apôlon Ou Dionysos", Etude Critique sur Frédéric Nietzsche, Et L'utilitarisme Impérialiste", ", Librairie Plon, Paris, 1905 .

98 - Stambaugh, Joan : "Nietzsche's Thought of Eternal Return", The Johns Hapkins University Press, London, 1972 .

99 - Stern, J.P. : "Nietzsche", William Collins Sons & Co., Ltd., Glasgow, Great Britain, 1978 .

100 - Zeller, Eduard, "Outlines of the Greek Philosophy", Revised by Nestl, W. and Trans, by L.T. Palmer, 30th ed., The World Pulishing company, New York, 1967 .

الفهرس

الصفحة

المقدمة	٥
مدخل: (نبذة عن الفيلسوف فريدريش نيتشه):	١٣
أولاً - تمهيد عن وقائع حياته	١٥
ثانياً - عصره	١٨
ثالثاً - مؤثرات على فلسفته:	٢٤
أ - دور المرأة	٢٤
ب - دور المرض	٢٩
رابعاً - نيتشه الفيلسوف:	٣٤
أ - مؤلفاته	٣٤
ب - اسلوبه ومنهجه	٣٩
ج - مذهبه	٤٢
الباب الأول: (مصطلح العلو أو الترانسندنس):	٥١
مناقشة لغوية وفلسفية	
الفصل الأول: الملامح العامة لمشكلة العلو أو الترانسندنس:	٥٣
تمهيد	٥٥
أولاً - الاصل اللغوي لكلمة العلو	٥٦
ثانياً - المفهوم الفلسفي لمصطلح العلو واشتقاقاته	١٥٩
ثالثاً - المفاهيم التقليدية للعلو في تاريخ الفلسفة	٦٧
(أ) - المفهوم الميتافيزيقي	٦٧

- (ب) - المفهوم اللاهوتي ٦٩
- (ج) - المفهوم الذاتي ٧٠
- (د) - المفهوم الانطولوجي ٧١
- تعقيب ٧٢
- الفصل الثاني: (نماذج للعلو في تاريخ الفلسفة الغربية): ٧٥
- تمهيد ٧٧
- أولا - العلو عند أفلاطون: ٧٧
- تمهيد ٧٧
- (١) الجدل الصاعد والجدل النازل عند أفلاطون ٧٨
- (٢) الحب أو «الاروس» اساس مذهب أفلاطون ٨١
- (٣) الخير بالذات أو الصانع عند أفلاطون ٨٢
- تعقيب ٨٥
- ثانيا - العلو عند أرسطو: ٨٧
- (١) موضوع الميتافيزيقا الارسطية ٨٧
- (٢) ماهية المحرك الاول ٨٨
- (٣) مفهوم الفضيلة والخير عند أرسطو ٩١
- تعقيب ٩١
- ثالثا - العلو عند افلوطين: ٩٢
- (١) الجدل الصاعد عند افلوطين
- (الصعود عودة إلى الأصل) ٩٢
- (٢) طبيعة الواحد عند افلوطين ٩٦
- (٣) الجدل النازل (نظرية الفيض أو الاشعاع) ٩٧
- (٤) تجربة الوجد أو الانجذاب عند افلوطين ٩٨
- تعقيب: العلو عند افلوطين ١٠٠

- رابعاً - الترانسندنس عند ايمانويل كانط: ١٠١
- تمهيد ١٠١
- (١) كيف تتم عملية المعرفة؟ ١٠٤
- (٢) الشئ فى ذاته ومفهوم الميتافيزيقا عند كانط ١٠٧
- (٣) الاخلاق وعلاقتها بالعلو ١٠٩
- تعقيب ١١٠
- خامساً- العلو عند كارل ياسبرز ١١١
- تمهيد ١١١
- (١) التمييز بين الآنية والوجود الماهوى ١١١
- (٢) ادراك الأنا وعلاقته بالعلو ١١٣
- (٣) الحرية وعلاقتها بالعلو ١١٤
- (٤) العلو وراموز العلو: (الشجرة عند ياسبرز) ١١٥
- تعقيب: العلو عند ياسبرز ١١٧
- سادساً- العلو عند مارتن هايدجر: ١١٨
- تمهيد ١١٨
- (١) المنهج الفينومينولوجى عند هايدجر ١١٩
- (٢) حقيقة موقف هايدجر من الميتافيزيقا ١٢٠
- (٣) الآنية وعلاقتها بالعلو عند هايدجر ١٢١
- (٤) علاقة الحقيقة واللغة والفن بالآنية ١٢٤
- تعقيب: العلو عند هايدجر ١٢٥
- الباب الثانى: (مفهوم العلو الاستطيقى عند فريدريش نيتشه): ١٢٨
- الفصل الثالث: «تأثير شوبنهاور وفاجنر على المرحلة الرومانتيكية عند نيتشه: ١٣٠
- أولاً - تأثير شوبنهاور. ١٣١

١٣٥	ثانياً - تأثير فاجنر
١٣٩	ثالثاً - تفسير أسباب القطيعة بين نيتشه وفاجنر
١٤٠	أ - التعليل النفسى
١٤١	ب - التعليل الصحى
١٤٣	ج - التعليل الايديولوجى:
١٤٣	(١) النزعة العصبية لدى فاجنر
١٤٥	(٢) المسيحية الزائفة فى باريسفال
١٤٨	(٣) حب نيتشه لليونان وتمجيده لهم
١٥٠	(٤) نقده للفلسفة الرومانتيكية فى الموسيقى
	الفصل الرابع: «مفهوم العلو الاستطيقى عند نيتشه» فى ضوء
١٥٤	مؤلفه ميلاد المأساة من روح الموسيقى
١٥٥	- تمهيد
١٥٧	أولاً - الثنائية الابولونية والديونيزيوسية
	تعقيب: العلو الاستطيقى فى فكرة الثنائية الابولونية
١٦٢	والديونيزيوسية
١٦٣	ثانياً - العلو الاستطيقى فى ظاهرتى الحلم والغشوة
١٦٥	تعقيب: العلو
١٦٦	ثالثاً - نشأة المأساة وعلاقتها بالكورس المأسوى
١٦٧	رابعاً - موت المأساة: الهجوم على السقراطية والانسان النظرى
١٧٠	تعقيب: حضور العلو وغيابه فى نشأة المأساة وموتها
١٧١	خامساً - ميلاد المأساة من روح الموسيقى
	تعقيب: العلو الاستطيقى فى الموسيقى الديونيزيوسية أو الديثرامب
١٧٨	الديونيزيوسى
١٧٩	سادساً - الاسطورة الماسوية

- تعقيب: العلو الاستطيقى فى مفهوم نيتشه للأسطورة المأسوية ... ١٨٠
- سابعاً - صورة ديونيزيوس فى المؤلفات المتأخرة ... ١٨١
- تعقيب ١٨٦
- الباب الثالث: «العلو فى فكرتى الانسان الاعلى وارادة القوة» ١٨٨
- الفصل الخامس: «العلو فى فكرة الانسان الاعلى» ١٩٠
- أولاً - تمهيد تفسيري ١٩١
- ثانياً - استبعاد المفاهيم الخاطئة عن الانسان الاعلى بواسطة
عملية النفى ١٩٤
- (أ) الانسان الاعلى ليس هو الوحش الاشقر ١٩٤
- (ب) الانسان الاعلى ليس هو الانسان الاخير، ولا انسان
القطيع، ولا الانسان المتوسط ١٩٥
- (ج) الانسان الاعلى ليس هو الانسان التطوري
بمفهوم داروين ٢٠٢
- (د) الانسان الاعلى لا يتقيد بالحدود الاخلاقية الموروثة
للخير والشر ٢٠٤
- (هـ) الانسان الاعلى ليس شفوفاً ٢٠٩
- (و) الانسان الاعلى لا يستهزئ بالجسد ولا يزدرجه ٢١١
- (ز) الانسان الاعلى لا يحيا حياة الهدوء والمسالمة وانما
حياة الخطر ٢١٢
- ثالثاً - مفاهيم الانسان الاعلى (نماذج تقريرية لفكرة الانسان
الاعلى): ٢١٤
- (أ) فكرة الانسان الاعلى لم تتحقق بعد ٢١٤
- (ب) فكرة الانسان الاعلى والمزدرون العظام ٢١٦
- (ج) فكرة الانسان الاعلى والارواح الحرة ٢١٨
- (د) فكرة الانسان الاعلى والعظيم والنبيل ٢٢٢

- ٢٢٧ (هـ) فكرة الانسان الاعلى ونماذجه فى التاريخ
- ٢٢٨ رابعاً - ظهور الانسان الاعلى:
- ٢٢٨ (أ) ظهور الانسان الاعلى عن طريق عملية الاستيلاء ...
- (ب) ظهور الانسان الاعلى ومفاهيم الحب والزواج
- ٢٣١ والصدقة
- (ج) ظهور الانسان الاعلى وعلاقته بفكرة موت الاله
- ٢٣٣ القديم
- ٢٣٨ (د) ظهور الانسان الاعلى فى صورة المبدع والمتفرد
- (هـ) ظهور الانسان الاعلى وعلاقته بتحولات العقل
- ٢٤٣ الثلاث
- (و) ظهور الانسان الاعلى فى صورة الانسان
- ٢٤٦ الديونيزيوسى
- ٢٤٨ خامساً - العلو الميتافيزيقى فى فكرة الانسان الاعلى
- ٢٥٣ سادساً - تفسيرات ومواقف:
- ٢٥٣ (أ) تفسير ياسبرز لفكرة الانسان الاعلى
- (ب) تفسير هايدجر لفكرة الانسان الاعلى
- ٢٥٩ (ج) «موضة» الانسان الاعلى
- ٢٦٢ تعقيب: العلو فى فكرة الانسان الاعلى
- ٢٦٧ الفصل السادس: «العلو فى فكرة ارادة القوة»
- تمهيد تفسيرى
- ٢٦٩ أولاً - ارادة القوة تتحدد من خلال عملية النفى:
- ٢٧٢ (١) ارادة القوة وليس ارادة الحياة (نقد نيتشه لشوبنهاور)
- ٢٧٢ (٢) الصراع من اجل القوة، وليس الصراع من اجل البقاء (نقد نيتشه لداروين وسبنسر)
- ٢٧٦

- (٣) الحياة ارادة قوة ٢٧٨
- ثانياً - استبعاد المعانى الباطلة المرتبطة بارادة القوة: ٢٨٦
- (أ) اضعاء مدلول سياسى لكلمة القوة ٢٨٦
- (ب) اعتبار نيتشه داعية للفكر النازى ٢٨٧
- (ج) اعتبار نيتشه متعصباً للجنس الآرى ٢٨٩
- (د) حقيقة نيتشه من الحرب ٢٩٠
- ثالثاً - ارادة القوة فى المجالات المختلفة: ٢٩٣
- (أ) ارادة القوة بوصفها معرفة ٢٩٣
- (ب) ارادة القوة بوصفها طبيعة ٣٠٦
- (ج) ارادة القوة بوصفها مجتمعا وفردا ٣١٠
- (د) ارادة القوى بوصفها فنا ٣١٣
- (هـ) ارادة القوة بوصفها عاملا سيكولوجيا ٣١٦
- (و) ارادة القوة بوصفها علوا بالذات وانتصارا عليها ٣٢٠
- تعقيب: العلو فى فكرة ارادة القوة ٣٢٩
- الباب الرابع: «العلو فى فكرتى موت الاله» والعود الابدى
للشبيه: ٣٣٣
- الفصل السابع: «العلو فى فكرة موت الاله فى ضوء موقف
نيتشه من المسيحية» ٣٣٥
- اولاً - حقيقة موقف نيتشه من المسيحية فى ضوء مؤلفه
«خصم المسيح» ٣٣٧
- (أ) تمهيد تفسيرى ٣٣٧
- (ب) نقد الايمان المسيحى ٣٣٩
- (١) الانسان النبائى أو المسيحى الضعيف ٣٣٩
- (٢) المسيحية دين الشفقة، والشفقة انكار للحياة ٣٤٠
- (٣) المسيحية والبوذية ديانتان عديمتان ٣٤١

- (٤) نقد رجال الدين وسيكولوجية الايمان والمؤمنين ٣٤٢
- (٥) دلالة مفاهيم الماوراء والخلود والبعث ٣٤٥
- (٦) عداء المسيحية للعلم ٣٤٥
- (ج) تفسير ياسبرز لموقف نيتشه من المسيحية ٣٤٧
- ثانياً - معانى العلو فى فكرة موت الاله: ٣٥٢
- (أ) تمهيد تفسيري ٣٥٢
- (١) المعنى الأول لموت الاله: موت المثالية المتعالية ٣٥٢
- (٢) المعنى الثانى لموت الاله: المحافظة على الطابع
البطولى فى الوجود الانسانى ٣٥٤
- (٣) المعنى الثالث لموت الاله: التحرر من روح الثقل
ومن ميراث الميتافيزيقا التقليدى ٣٥٧
- (٤) المعنى الرابع: موت الاله بالمعنى العدمى ٣٥٩
- (ب) تفسير ياسبرز لموقف نيتشه من فكرة موت الاله ٣٧١
- الفصل الثامن: «العلو فى فكرة العود الابدى للشبيه» ٣٧٨
- أولاً - تمهيد تفسيري ٣٧٩
- ثانياً - اصل فكرة العود الابدى ٣٨٢
- ثالثاً - فكرة العود الابدى عند نيتشه ٣٨٧
- (١) مضمون الفكرة ٣٨٧
- (٢) الالبات العلمى لها ٣٨٩
- (٣) فكرة العود الابدى ومواءمتها بين الحرية والضرورة ... ٣٩١
- (٤) تتبع فكرة العود الابدى فى مؤلفات نيتشه ٣٩٥
- (٥) تحليل المضمون الميتافيزيقى للعبارة التالية:
- «العود الابدى للشبيه فى كل لحظة» ٤١٦
- أ - الابدية ٤١٦
- ب - الشبيه ٤٢٠

ج - اللحظة	٤٣٣
رابعاً - علاقة فكرة العود الابدی بأفكار نيتشه الاساسية	
الاخرى	٤٢٥
(١) العلاقة بين فكرة العود وفكرة موت الاله	٤٢٧
(٢) العلاقة بين فكرة العود وفكرة الانسان الاعلى	٤٣١
(٣) العلاقة بين فكرة العود وفكرة ارادة القوة	٤٣٧
خامساً - تعقيب: العلو في فكرة العود الابدی	٤٤١
- نتائج البحث	٤٤٨
- المصادر والمراجع	٤٦٩

